Umberto Eco[1]

LA METAFORA NEL MEDIO EVO

Porsi il problema di una fortuna della nozione aristotelica di metafora nel Medio Evo può significare due cose. Una, se la teoria aristotelica fosse nota al Medioevo, l'altra, se il Medioevo (visto che traeva le proprie nozioni sulla metafora da una tradizione latina che in ogni caso risaliva ad Aristotele) abbia recepito quello che è il punto fondamentale della teoria aristotelica della metafora, e cioè il valore cognitivo e non puramente ornamentale di questo tropo. Rimangono aperte due ulteriori questioni: (i) se gli autori tardo medievali che hanno avuto accesso alle due traduzioni aristoteliche di *Poetica* e *Retorica* siano stati sensibili al problema e (ii) in quale misura la tematica di una conoscenza metaforica non sia stata ripresa dalla teoria logico- metafisica dell'*analogia entis.* Ma di queste due ultime questioni si occuperà maggiormente Costantino Marmo nel suo intervento.

1. Aspetti conoscitivi della metafora in Aristotele.

Prima di procedere, sarà opportuno sottolineare quali siano i suggerimenti aristotelici di cui stiamo cercando una traccia nel mondo medievale.

Il suggerimento principale della *Poetica* è da individuare in 1459a8, dove si dice che la metafora è il migliore di tutti i tropi perché capire metafore vuole dire "sapere scorgere il simile" o "il concetto affine". Il verbo usato è *theōreîn*, che vale per scorgere, investigare, paragonare, giudicare. Si tratta pertanto e chiaramente di un *verbum cognoscendi*. Aristotele fornisce esempi di metafore banali, come quella da genere a specie ("qui sta la mia nave") o da genere a specie ("Odisseo ha fatto diecimila buone imprese"), ma già elenca metafore poeticamente più interessanti quando parla della metafora da specie a specie ("attingendo la sua vita con la lama"). Quanto alle metafore per analogia sembra che elenchi espressioni già abbastanza codificate come "lo scudo di Dioniso" e "il boccale di Marte", o la sera come vecchiaia del giorno. Ma individua certamente una bella e originale espressione poetica in "seminando la divina fiamma" detto del sole, forse da Pindaro, e parimenti apprezza un quasi enigma come "vidi un uomo che ad un uomo con il fuoco il bronzo incollava", detto della ventosa. Sono casi in cui la trovata poetica impone una investigazione sulla similitudine, suggerita, ma non così evidente.

I passi rilevanti della *Retorica* sono molti di più. È gradevole ciò che suscita ammirazione (*to thaumastón*); la metafora si manifesta (*phaínesthai*) quando si esamina (*skopeîn*) una possibile convenienza o analogia; il talento della metafora non lo si prende a prestito da altri, e pertanto essa è materia non di mera imitazione ma di invenzione. Gli esempi di analogia che vengono provvisti non sono affatto banali, come il famoso esempio (1405a) per cui i pirati vengono detti "provveditori" o "fornitori". Qui si scopre che sia il ladrone che il commerciante hanno una proprietà comune, perché entrambi, direi, operano il passaggio di merci da una fonte al consumatore. L'identificazione della proprietà comune è ardita, perché si narcotizzano altre proprietà discordanti, come l'opposizione tra modo pacifico e violento, e dunque l'acutezza è ingegnosa e desta sorpresa, stimolando a riconsiderare il ruolo del pirata nell'economia mediterranea. Che poi la metafora voglia essere, come pare, anche ironica, serve solo ad

[1] **Versione provvisoria a fini seminariali. © U. Eco. Non citare brani senza permesso dell'autore.**

VISIT…

accrescerne l'inaspettatezza, a stimolare una maggiore tensione interpretativa.

Occorre trarre le metafore dalle cose non evidenti, come in filosofia lo spirito sagace conosce, trova, vede (*theôrein*) somiglianze tra cose distanti (1412a 12). D'altra parte si dice in 1405b che le metafore implicano degli enigmi. Quando, a proposito degli *asteîa* (1410b) si dice che il poeta chiama la vecchiaia *kalámen*, stoppia, si specifica che tale metafora ci produce una conoscenza (*gnõsin*) attraverso il genere comune, in quanto entrambi appartengono al genere delle cose sfiorite. Entimemi eleganti sono quelli che ci fanno apprendere in modo nuovo e veloce e in questo come in altri casi il *verbum cognoscendi* usato è *manthánein*, apprendere. Sono belli gli entimemi che si comprendono a mano a mano che vengono detti e che non erano già noti prima, oppure quelli la cui comprensione segue solo alla fine. In questi casi si dice che *gnõsis gínetai*. Ed è ripudiata la metafora ovvia, che non colpisce affatto. Quando la metafora ci fa vedere le cose all'opposto di quanto si credeva, diventa evidente che si è imparato, e sembra che la nostra mente dice "Così era, e mi sbagliavo".

Nel fare questo, e siamo al punto veramente fondamentale, le metafore "mettono la cosa sotto gli occhi" (*tõ poieîn tò prãgma prò ommátôn*). Questo "mettere sotto gli occhi" torna varie altre volte nel testo e Aristotele sembra insistervi con convinzione: la metafora non è solo un trasferimento, ma è un trasferimento che è una evidenza immediata – ma evidentemente non consueta, inattesa - grazie alla quale si vedono le cose mentre agiscono (1410b 34), le cose in atto, *energoûnta*.

Quanto ai numerosissimi esempi provvisti nel testo specie quelli che riguardano le similitudini (in 1406b), è certo difficile dire se suonassero ardite alle orecchie dei contemporanei di Aristotele, ma sembrano costituire tutti esempi di arguzie inattese. Del pari si dica del brano sugli *asteîa* (1411b22). Tutti gli esempi sono provocatori, e tanto poco erano usati prima, che si nomina il loro autore. Chiamare le triremi come mulini variopinti e le taverne banchetti attici è un bel modo di far vedere qualcosa in modo inusitato. E così dicasi per l'esempio omerico della pietra che rotola svergognata per la pianura.

Sono questi i suggerimenti di cui andremo a reperire una traccia (se vi è) nei testi medievali.

2. L'Aristotele Latino.

La prima e più radicale osservazione da fare sull'Aristoteles Latinus è che sia la *Poetica* che la *Retorica* sono apparse molto tardi nella cultura medievale.

Boezio nel VI secolo aveva tradotto tutto l'*Organon*, ma solo una parte ha circolato per secoli, quella detta Logica Vetus: le *Categorie*, il *De interpretatione*[2], gli *Analitici Primi*[3], i *Topici*, gli *Elenchi Sofistici*.[4] Solo tra XII e XIII secolo entrano in circolazione testi fondamentali come gli *Analitici posteriori*: essi erano già stati tradotti da Boezio, ma la versione era andata e perduta ed essi erano rimasti praticamente ignoti.[5] Col XII secolo entrano anche i *Libri Naturales*: la *Fisica*, il *De celo* et Mundo, il *De*

[2] Seguito solo nel XIII secolo da una traduzione del commento di Ammonio, con testo aristotelico intero, probabilmente fatta da Guglielmo di Moerbeke)

[3] Nel XII secolo segue una *translatio communis*, dal greco, probabilmente di Giacomo Veneto e forse anche dello stesso traduttore è la raccolta degli scolia agli *Analitici Primi* dovuti ad Alessandro di Afrodisia, Ammonio, Giovanni Filopono.

[4] Con una revisione alla traduzione boeziana di Giacomo Veneto e un'altra revisione, poco attestata dai codici, di Guglielmo di Moerbeke.

[5] È solo con la traduzione dal greco di Giacomo Veneto (XII s.), la sua revisione a opera di Guglielmo di Moerbeke (XIII s.), con la traduzione dall'arabo di Gerardo di Cremona (fine XII s.) e la traduzione di Guglielmo di Luna del

generatione, *Meteora*, il *De anima*, i *Parva Naturalia* sono dapprima tradotti dall'arabo poi dal greco. Anche la *Metafisica* appare dapprima parzialmente in una *translatio vetustissima* di Giacomo Veneto e un'altra vasta porzione ne appare anche – dal greco – sempre nel XII secolo. San Tommaso avrà una versione completa solo da Guglielmo di Moerbeke. Al secolo XII risalgono anche versioni parziali dal greco dei *Libri Morales*. Alla metà del XIII secolo Roberto Grossatesta traduce la *Nicomachea*, poi riveduta da Guglielmo di Moerbeke, e solo dello stesso secolo è una versione completa della *Politica*. Parimenti è nel XIII che Michele Scoto traduce dall'arabo i libri sugli animali e un poco dopo li traduce Guglielmo di Moerbeke dal greco. Un traduzione del *De motu animalium* di altro autore era nota a Alberto Magno.

Guglielmo di Moerbeke traduce la *Poetica* nel 1278,- e quindi, tanto per capirci, dopo la morte di Tommaso d'Aquino[6] - e il Commento Medio di Averroè - del 1175 - appare sempre a opera di Ermanno il Tedesco nel 1256.

Sempre nel 1256 Ermanno il Tedesco fa una traduzione della *Retorica* dall'arabo. Segue, in periodo posteriore una *translatio vetus* dal greco, dovuta probabilmente a Bartolomeo da Messina. Finalmente verso il 1269 o 1270 appare una traduzione dal greco fatta da Guglielmo di Moerbeke.

Tutto questo ci lascia capire che *Retorica* e *Poetica*, se pure appaiono in latino, vi appaiono tardi (e mentre sta già sorgendo una Logica Modernorum che di Aristotele è più interessata all'*Organon* che ad altre opere). San Tommaso è il tipico esempio di pensatore che non è stato influenzato da alcuna suggestione aristotelica in merito, prova ne sia la sua teoria di una metafora che *non supergreditur modum litteralem* (vedi **3.3**).

Che cosa sarebbe accaduto se le traduzioni latine della *Poetica* (Morbeke) e della *Retorica* (*Translatio Vetus* e Moerbeke) fossero circolate un secolo o due prima? Queste domande potrebbero essere altrettanto inutili, storiograficamente parlando, di qualsiasi altro condizionale controfattuale, ma ci induce a vedere se nella tradizione araba vi fosse una concezione più ardita della metafora, e se le prime traduzioni latine avessero reso giustizia alle espressioni con cui Aristotele sottolineava la funzione conoscitiva della metafora.

2.1. Poetica: Il commento di Averroè e la traduzione di Ermanno.

Averroè non conosce il greco e a mala pena conosce il siriaco, e legge Aristotele in una traduzione araba del X secolo che proviene a sua volta da una versione siriaca. Sia lui che le sue fonti fanno fatica a rendere i vari aspetti della poesia e della drammaturgia greca a cui Aristotele si rifà, e tentano pertanto gli adattare gli esempi alla tradizione letteraria araba. Immaginiamoci allora che cosa il lettore latino poteva capire di Aristotele, dalla traduzione che Ermanno il Tedesco fa di un testo arabo il quale a sua volta cerca di capire una traduzione siriaca da un testo greco ignoto.

Ermanno si era inoltre deciso a tradurre il solo commento di Averroè perché, dal testo arabo, non riusciva a dare un senso compiuto all'opera aristotelica, come dice nel Proemio:

Commento Medio di Averroè (XIII s.) che questo testo entra nella cultura medievale e apre la via a quella che sarà detta Logica Nova.

[6] D'altra parte dell'epoca sono noti solo due codici. La *Poetica* entra nel mondo umanistico solo attraverso la traduzione latina dal greco di Giorgio Valla, 1495, pubblicata nel 1498 da Bevilacqua in Venezia. A Valla era ignota la traduzione di Moerbeke.

Postquam, cum non modico labore consummaveram translationem Rhetorice Aristotelis, volens mittere ad eius Poetriam, tantam inveni difficultatem propter disconvenientiam modi metrificandi in greco cum modo metrificandi in arabico, et propter vocabulorum obscuritatem, et plures alias causas, quod non sum confisus me posse sane et integre illius operis translationis studiis tradere latinorum

Oggi disponiamo di traduzioni del testo arabo di Averroè (mi baso su Butterworth 1980) e francamente non si può dire che Ermanno avesse frainteso i punti fondamentali. Certamente contribuisce alla confusione perché tenta di tradurre gli esempi poetici arabi, e talora li sostituisce con esempi latini presi dalla tradizione retorica (per esempio quando Averroè propone come esempio di metafora un bel verso arabo, "i cavalli della giovinezza e le loro bardature sono state tolte", per dire che nella vecchiaia vengono a mancare la guerra e l'amore, attività della giovinezza, Ermanno sostituisce con gli usuratissimi *pratum ridet* e *litus aratur).* Certamente s'ingarbuglia sulla terminologia. Traduce quello che doveva essere il termine per la metonimia con *translatio* e quello per la metafora con *transumptio*, ma quando Averroè pone entrambi come specie del genere "sostituzione" usa il termine *concambium*. Peggio gli accade quando Averroè per peripezia e riconoscimento usa termini equivalenti a "rovesciamento" e "scoperta"; Ermanno non trova di meglio che tradurre *circulatio* e *directio*, non contribuendo certo a rendere perspicui i due concetti. Infine Ermanno, quando Averroè dice che i discorsi poetici sono imitativi, traduce *imaginativi*, con risultati abbastanza disastrosi per la comprensione del testo.

Ma quando Butterworth (1980) dice che sul Commento Medio gravano ingiuste condanne e che vale più di quanto si sia sinora ritenuto, egli forse afferma qualcosa di vero per quanto riguarda la comprensione di Averroè, ma è troppo indulgente per quanto riguarda una giusta comprensione di Aristotele.

Molti ricorderanno quella novella di Borges, intitolata "La ricerca di Averroè" (*L'Aleph*) in cui lo scrittore argentino immagina Abulgualid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Rusd mentre cerca di commentare la *Poetica* aristotelica. Ciò che lo affanna è che egli non conosce il significato delle parole tragedia e commedia, già trovate nove anni prima nel leggere la *Retorica*. Ed è ovvio, perché si trattava di forme artistiche ignote alla tradizione araba. Il sapore della novella borgesiana è data dal fatto che, mentre Averroè si tormenta sul significato di quei termini oscuri, sotto le sue finestre dei fanciulli giocano a impersonare un muezzin, un minareto e i fedeli, e dunque fanno teatro, ma né essi né Averroè lo sanno. Più tardi qualcuno racconta al filosofo di una strana cerimonia vista in Cina, e dalla descrizione il lettore comprende (ma non i personaggi della novella) che si trattava di una azione teatrale. Alla fine di questa vera e propria commedia degli equivoci, Averroè riprende a meditare su Aristotele e conclude che "Aristù chiama tragedia i panegirici e commedia le satire e gli anatemi. Mirabili tragedie e commedie abbondano nelle pagine del Corano e nelle iscrizioni del santuario".

I lettori sono portati ad attribuire questa situazione paradossale alla fantasia di Borges, ma ciò che egli racconta è esattamente quello che era accaduto a Averroè.[7] Tutto quello che Aristotele riferisce alla tragedia, nel Commentario Medio viene riferito alla poesia, e a quella forma poetica che è la *vituperatio* o la *laudatio*. Questa poesia epidittica si avvale di rappresentazioni (e Averroè ricorda come agli uomini

piaccia l'imitazione delle cose, non solo attraverso le parole ma altresì attraverso le immagini, il canto e la danza), ma sono rappresentazioni verbali. Tali rappresentazioni intendono *instigare ad azioni virtuose*, e perciò il loro intento è moralizzante. Il *pragma* aristotelico diventa così una impresa virtuosa e volontaria (Ermanno: *operatio* virtuosa, *que habet potentiam universalem in rebus virtuosis, non potentiam particularem in unaquaque rerum virtuosarum*). Averroè comprende che la poesia tende all'universale, e che il suo fine è suscitare pietà e timore per colpire gli animi. Ma anche questi procedimenti mirano a rendere persuasivi alcuni valori morali, e questa idea moralizzante della poesia impedisce ad Averroè di capire la concezione di Aristotele della fondamentale funzione catartica (non didascalica) dell'azione tragica.

Più 'borgesianà è la situazione quando Averroè deve commentare *Poetica* 1450 a sgg, dove Aristotele elenca tra le componenti della tragedia. Per Aristotele esse sono, come è noto, *mûthos*, *êthê*, *léxis*, *diánoia*, *ópsis* e *melopoiía*. Averroè intende il primo termine come "affermazione mitica" (Ermanno traduce *sermo fabularis*), il secondo come "carattere" (Ermanno traduce *consuetudines*), il terzo come "metro" (Ermanno: *metrum seu pondus*), il quarto come "credenze" (Ermanno: *credulitas*) e cioè come "abilità di rappresentare ciò che esiste e ciò che non esiste in tal modo o tal altro (*potentia representandi rem sic esse aut sic non esse*). La sesta componente viene rettamente intesa come "melodia" (*tonus*), ma evidentemente Averroè pensa a una melodia poetica, non alla presenza di musici in scena. Il dramma avviene con la quinta componente, *ópsis*. Averroè non può pensare che vi sia rappresentazione spettacolare di azioni, e traducendo *nazar* pensa a qualcosa che "spiega la correttezza delle credenze", vale a dire un tipo di argomentazione che dimostra la bontà delle credenze rappresentate (sempre a fini morali). Ed Ermanno non può che adeguarsi e traduce *consideratio, scilicet argumentatio seu probatio rectitudinis credulitatis aut operationis non per sermonem persuasivum (hoc enim non pertinet huic arti neque est conveniens ei) sed per sermonem representativum*.

Così fraintendendo lo spettacolo, Averroè dice a questo punto (Butterwoth 1980: 79) che "eulogy does not use the art of dissimulation and delivery the way rhetoric does". Il testo arabo deve essere stato più esplicito se Ermanno può tradurre *non utitur carmen laudativum arte gesticulationis neque vulto acceptione sicut utitur hiis rhetorica*. Pertanto esclude l'unico aspetto veramente teatrale della tragedia. D'altra parte Averroè era stato tratto in inganno da 1450b18 sgg dove Aristotele dice che lo spettacolo, pur essendo allettante, non è peculiare all'arte poetica, in quanto la tragedia funziona anche senza esecuzione e senza attori. Così la concessione aristotelica (la tragedia può anche essere letta) si trasforma nell'annullamento della *ópsis*.

Infine si ha equivoco totale a proposito di 1451a37, dove Aristotele oppone la poesia alla storia, nel senso che la poesia narra fatti possibili, vuoi verosimili, vuoi necessari, ma sempre generali, mentre lo storico espone eventi reali ma particolari. Qui Averroè fraintende radicalmente e dice che il poeta parla di cose esistenti e possibili, e sovente parla di cose universali (Ermanno: *poete vere ponunt nomina rebus existentibus, et fortassis loquuntur in universalibus*) mentre "coloro che raccontano parabole" (e cioè l'*istorikòs* aristotelico, che in Ermanno diventa semplicemente un *fictor*, vale a dire un raccontatore di favole) fingono cose false, inventano individui inesistenti e trovano per essi dei nomi (Ermanno: *Fictor…*

---

[7] Probabilmente Borges desume le sue informazioni dal minuzioso riassunto dei due Commentari che fa Marcelino Menendez y Pelayo nella sua *Historia de las ideas estéticas en España.*

fingit individua quae penitus non habent existentiam in re, et ponitur eis nomina).

Averroè sembra sensibile alla tematica della metafora, perché ne parla subito all'inizio del suo commento, quando Aristotele invece non ne dice nulla e si limita a parlare dell'imitazione. Per Averroè i componimenti poetici sono imitativi quando paragonano una cosa a un'altra, e fa gli esempi di casi in cui si descrive qualcosa "come se" fosse un'altra (Ermanno, per queste "particole di comparazione" parlerà di *sinkategoremata similitudinis*), e nei casi di "sostituzione", un procedimento generico di cui sono specie la metafora e la metonimia. Per la metafora Averroè parla subito di analogia, e cioè di relazione a quattro termini. Proprio in questo contesto fa una affermazione comune alla filosofia araba, e che avrà notevole influenza su quella latina, e cioè che *la poetica appartiene all'arte logica*.

In un altro contesto in cui Aristotele non ne parla, Averroè, parlando di queste cose percettibili ai sensi rese attraverso altre cose percettibili ai sensi sembra accennare a metafore, dato che parla della conoscenza prodotta da nomi di costellazioni come il Cancro (nel senso di granchio). Pare dire che questi accostamenti generano incertezza (o almeno che sono introdotti da espressioni di incertezza) e quindi una sorta di sforzo conoscitivo, mentre sono meno interessanti i paragoni che non generano incertezza. Traduce Ermanno: *ut fiat representatio rerum sensibilium per res sensibiles quarum natura sit ut quasi in dubio ponant aspectorem, et estimare faciant eum presentes esse res ipsas*. Qui si sarebbe vicini a una nozione conoscitiva dei tropi. Ma poco prima Averroè ha detto che queste pitture imitative devono attenersi a formule comunemente impiegate, ovviamente per non generare difficoltà. Il dubbio si scioglie quando si comprende che si sta commentando 1454b19 sgg, dove si analizzano i metodi per rendere interessante il riconoscimento o agnizione, e che quindi l'incertezza è dovuta alla riconoscibilità di segni caratteristici (Aristotele sta parlando di cicatrici, monili, eccetera). Forse Averroè, non pensando al colpo di scena teatrale, tratta la materia con qualche esitazione (altrimenti non avrebbe introdotto l'esempio del Cancro) e con pari confusa esitazione lo segue Ermanno.

Di metafora pare anche si parli a proposito di 1455a4-6. Aristotele sta trattando dell'agnizione per sillogismo, come quando nelle *Coefore* Elettra argomenta che è arrivato uno uguale a lei, ma nessuno può essere uguale a lei se non Oreste. Averroè intende che in questo caso si parli di un individuo che è simile a un altro, per somiglianza di costituzione o temperamento. Ermanno è trascinato da questo discorso sulla similarità a parlare di *metaphorica assimilatio*, il che è evidentemente un fraintendimento.

Alla metafora si arriva invece a proposito di 1457a31 sgg. La parola, come dice Aristotele, può essere o comune, o barbarismo, o metafora, o ornamento (più altre forme meno interessanti dal nostro punto di vista). Averroé si adegua a quella distinzione, e così Ermanno che parla per la metafora di nome *primarium*, *intromissum aliunde*, *transuumptum*, o *facticium*. Parimenti viene seguita la distinzione aristotelica tra metafore da genere a specie e viceversa, da specie a specie, o per analogia, e viene mantenuto persino l'esempio della vecchiaia come sera della vita.

Però Averroè (e il suo traduttore) si attengono al dettato aristotelico: è certamente utile usare parole inconsuete se si vuole colpire l'immaginazione del lettore, ma non bisogna esagerare per non cadere nell'enigma. Quanto al passo di 1459a8, in cui Aristotele introduce la conoscenza del concetto affine (con il verbo *theōreîn*), Averroè sembra non cogliere il suggerimento e si limita a dire che "Quando la similarità della sostituzione è molto forte, essa rende l'imitazione e la comprensione più eccellente" Ermanno traduce *quando enim commutatio vehementeis fuerit assimilationis, inducet bonitatem*

imaginationis et comprehensionis complectiorem rei representatae simul. Il tutto è certamente più debole di quanto non sia nel testo aristotelico.

Nel complesso è difficile dire quanto il commento averroistico potesse colpire l'immaginazione dei latini, perché essi avevano a che fare con metafore tratte dalla poesia araba e malamente rese da Ermanno. Certamente esse dovevano suonare inopinate alle orecchie del lettore latino, e dunque avrebbero potuto suggerire un invito all'arditezza. Che dire dell'effetto che poteva produrre la metafora di Arragici (?) *Iam sol inclinatur et nondum perfecisti, et subdivisus in horizonte est quasi oculos strabi vel lusci*? O di quella di Abitaybi, *Non est denigratus oculos antimonii pulvere, ut nigros habens oculos a natura*?

Si vedano infatti i pochi commenti medievali dedicati al testo averroistico, almeno prima dell'uso che ne farà Egidio Romano. Questi testi sono riportati da Dahan (1980, pp. 193-239) e sono delle Glosse sulla *Translatio Hermanni*, una *Quaestio in Poetriam* e l'*Expositio supra Poetriam* di Bartolomeo da Bruges. Si tratta di riassunti abbastanza pedestri del testo averroistico, che non aggiungono nulla che possa servire sia alla comprensione di Aristotele che a quella di Averroè. Al massimo nelle prime glosse, là dove Ermanno parla di *translatio* e *transumptio* come due specie di *concambium*, si introducono due esempi, forse presi dal *De consolatione* boeziano, vale a dire *sicut enim se habet liberalis ad pecuniam, sic mare ad aquas* e *sicut mare arenis siccis aquas ministrat, sic liberalis egentibus pecuniam*, che sembrano entrambi casi di *transumptio*.

2.3. Poetica: la traduzione di Guglielmo di Moerbeke.

Rispetto al commento di Averroè/Ermanno, la traduzione di Moerbeke appare molto più fedele ad Aristotele, anche se talora appare imbarazzato nel tradurre gli esempi. Quando in 1457b32 Aristotele dice che lo scudo potrebbe essere chiamato "coppa *senza* vino", Moerbeke non capisce *áoinon* e traduce *puta si scutum dicat 'fyalam' non Martis sed vini*. Di fronte all'indovinello della ventosa pare dare forfait e traduce *virilem rubicundum ut est ignitum super virum adherentem*. Ma traduce bene *seminans deo conditam flammam* e altre citazioni.

I termini tecnici sono tradotti in modo corretto, e si parla di *tragodia* e di *komodia.* Ma non dimentichiamo come questi termini potessero apparire oscuri a un medievale: secondo Guglielmo di Saint Thierry (*Comment. in Cant.*, PL 180) la commedia è una storia che, malgrado contenga passaggi elegiaci che parlano dei dolori degli amanti, si risolve in leto fine; Onorio di Autun (*De animae esilio et patria*, PL 172) dice che tragedie sono poemi che trattano della guerra, come quello di Lucano, mentre le commedie cantano le nozze, come le opere di Terenzio. Ugo di San Vittore (*Didascalicon* II, 27) dice che l'arte dello spettacolo prende il nome di arte teatrale dalla parola teatro, luogo dove i popoli antichi si radunavano per i divertimenti, e nel teatro venivano recitate ad alta voce vicende drammatiche, con letture di poemi oppure con rappresentazioni di attori e maschere. Nella *Poetria* di Giovani di Garlandia troviamo una classificazione dei generi letterari dove la tragedia è definita *carmen quod incipit a gaudio et terminat in luctu*, mentre la commedia è *carmen jocosum incipiens a tristitia et terminans in gaudium* (cfr. De Bruyne II, iii, 3). Uno dei non molti testi in cui pare che si profili una idea della tragedia classica (ma per sentito dire) è l'*Ars versificatoria* di Matteo di Vendôme (2, 5) dove tra le arti si cita la tragedia *inter ceteras clamitans boatu*, la quale (citando Orazio, *Poet*. 97) *projicit ampullas et sexquipedalia verba*

e, prosegue Matteo, *pedibus innitens coturnatis, rigida superficie, minaci supercilio, assuetae ferocitatis multifariam intonat conjecturam*. Il Medioevo aveva presenti o i ludi dei giullari e *histriones*, o il mistero sacro, e la nozione greca di tragedia gli era estranea. La *Commedia* di Dante è tale non perché sia opera teatrale ma perché ha un finale lietissimo.

Tornando alla traduzione di Moerbeke, la mimesi viene resa con *imitatio*, pietà e terrore con *misericordia* e *timor*, *pathos* con *passio*, le sei parti della tragedia diventano *fabula*, *mores*, *locutio*, *ratiocinatio*, *visus* e *melodie*, si capisce che la *opsis* riguarda l'azione mimica dello *ypocrita* e cioè dell'istrione; si parla di *peripetie* e *anagnorisees (idest recognitiones)*, è chiara la distinzione tra il poeta e lo storico. Si rendono con fedeltà le opposizioni tra stile chiaro e pedestre, anche se poi si traduce *glôtta* con *lingua*, rendendo forse poco perspicua la natura del barbarismo. Moerbeke traduce in modo accettabile 1457b1 e sgg., dove si definisce la metafora.

Nel cruciale 1460a1-2, dove Aristotele dice che "usare bene la metafora significa percepire con la mente il concetto affine" ed usa a tale scopo *theōreîn*. Moerbeke traduce *nam bene metaforizare est simile considerare*. Forse il verbo *considerare* ha una valenza meno forte di quello greco ma rinvia in ogni caso all'universo della conoscenza.

In conclusione, il lettore latino avrebbe potuto avere una buona idea del testo aristotelico, senza che tuttavia nulla sottolineasse con particolare energia i suggerimenti in senso cognitivo.

2.3. Retorica: la traduzione di Ermanno il Tedesco

Per lungo tempo hanno circolato notizie imprecise sulla *Retorica* di Ermanno il Tedesco. Il titolo, *Averroes in Rhetoricam* aveva indotto alcuni a pensare che si trattasse della traduzione del Commento Medio averroistico. Poi, anche a causa di altri manoscritti che recavano una *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi* (là dove il commentario aristotelico di Alfarabi era già all'origine incompleto), si riteneva che il testo di Ermanno utilizzasse solo testi arabi. Solo recentemente (Bogges 1971) si è appurato che Ermanno dall'arabo aveva tradotto il testo aristotelico, inserendo brani del commento di Averroè e del *Shifa* di Avicenna quando i manoscritti di cui disponeva erano manchevoli (ma sempre rendendo esplicita l'inserzione). Nella traduzione delle glosse di Alfarabi, Ermanno dice esplicitamente che *nuper transtuli ex arabico eloquio in latinum* la retorica aristotelica, e nel prologo alla traduzione della *Retorica* dice che *opus presentis translationis rhetorice Aristotelis et ejus poetrie ex arabico eloquio in latinum… inceperam*... Vedremo dopo quali problemi ponesse al lettore latino questa traduzione difficoltosissima, della cui insufficienza era cosciente lo stesso traduttore. Inoltre ne conosciamo solo tre manoscritti, così da supporre che abbia circolato pochissimo.

Un esempio dell'imbarazzo del traduttore è dato dagli *asteia*. Alla fine del capitolo 10 Ermanno decide di saltare parti del testo aristotelico che non riesce a tradurre e commenta:

> Plura talia exempla ad idem facientia, quia greca sapiebant sententiam non multum usitatam latinis, dimissa sunt, et subsequitur quasi conclusio auctoris.

In un manoscritto (Toledo, cfr. Marmo 1992: 32[8]) al capitolo 11 si dice:

> Ideoque pulchre dicit Astisius in suis transsumptionibus quasi ante oculos statuende ea que transumendo loquitur.

Il che lascia pensare che l'originale arabo avesse inteso *asteia* come nome proprio.

2.4. Translatio Vetus (V) e Translatio Guillelmi (G) della Retorica

In riferimento ai punti chiave del testo aristotelico elencati in **1**, esamineremo ora le soluzioni fornite da **V** e da **G**.

1404b12. Che dolce sia ciò che è "straniero" e *thaumastón* appare abbastanza chiaro sia in **V** (*mirabiles enim absentium, delectabile autem mirabile est*) che in **G** (*admiratores enim advenarum sunt, delectabile autem quod mirabile est*).

1405a9. **V** dice che *manifestum et delectabile et externum habet maxime metaphora, et assumere non est ipsam ab alio*. **G** traduce *evidentiam et delectationem et extraneitatem habet maxime metaphora, et accipere ipsam non est ab alio*. Entrambi lasciano capire che non si fanno buone metafore per mera imitazione di quelle già codificate.

1405a12 .Verbi come *phainestái* e *skopeîn* sono resi in **V** da *videri* e *intueri* e da **G** come *apparire* e *intendere*. Dunque sono *verba cognoscendi*.

1405a24. **V** non coglie l'arguzia dei pirati come fornitori e traduce malamente *et latrones se ipsos depredatores vocant*. Invece **G** giustamente parla di *acquisitores.*

1405b12. Viene ben intesa l'idea che la metafora mette sotto gli occhi (*in faciendo rem coram oculis* in **V** e *in faciendo rem pre oculis* in **G**. Del pari tutte le traduzioni successive della stessa espressione sono corrette.

1406b20. I traduttori sono imbarazzati, e non senza ragione, dalla distinzione tra metafora e *eikôv*. **V** traduce dapprima *eikôv* con *conveniens*, rendendo oscura l'espressione *est autem et conveniens metaphora*, ma subito dopo rende lo stesso termine con *ymagines.* **G** traduce *assimilatio*. Ma il contesto chiarisce in entrambe le traduzioni che si tratta di una similitudine (per entrambi Achille *ut leo fremit* o *fremuit*).

1410b6 e sgg. Siamo alla definizione degli *asteîa.* **V** rende il termine con *solatiosa* e **G** mantiene *asteia*. Specie nel secondo caso si deve pensare che il lettore medievale non capisse di che cosa si parlava (vedi in Marmo 1992 gli equivoci che ne derivano nel commento di Egidio Romano). Ci si attenderebbe che il concetto venga chiarito coi moltissimi esempi forniti da Aristotele. Sfortunatamente la traduzione di questi motti arguti non è soddisfacente. Molti esempi aristotelici vengono bellamente saltati. In **V** le triremi come mulini multicolori diventano *milonas curvas*, e in **G** *molares varios*. La pietra che rotola svergognata per la pianura diventa in **V** *lapis.. inverecundus ad eum qui est inverecundus*, e in **G** *lapis.… qui inverecundus ad facile verecundabilem.* Il giavellotto che si slancia impetuoso attraverso il petto in **V** non viene tradotto e in **G** appare un inopinato *gibbosa falerizantia*. In **V** la metafora della stoppia per la vecchiaia diventa un incomprensibile *quando enim dicit senectutem bonam, facit doctrina et cognitione propter genus*. **G** più propriamente traduce *quando enim dixit senectutem calamum fecit disciplinam et notitiam per genus*. In 1412a13 e sgg, la metafora di Archita sulla somiglianza tra un arbitro e un altare (entrambi rifugio di chi ha sofferto di un'ingiustizia) diventa in **V** *sicut Archites dixit idem esse propter hanc et altarem* (perché intende *diaitêtên*, arbitro, come *dià tautêv*), mentre **G** non commette questo errore. Rimane pertanto dubbio quanta eccitazione potesse provare il lettore medievale di fronte a pseudo-arditezze così oscure, talora avvertite come scipite o insensate.

Curiosamente, per lo stesso brano, entrambi i traduttori rendono bene la parte concettuale. In **V** i

buoni entimemi *faciunt nobis doctrinam expeditam*, e per essi si parla di *cognitio* (che è la *gnôsis* aristotelica). **G** dice che i buoni entimemi *faciunt nos addiscere celeriter* e che *cum hoc quod dicuntur notitia fit*. Del pari appare chiaro, anche se reso in modo ellittico, che la metafora deve farci vedere le cose in azione e che, come la filosofia, deve farci *inspicere* (che ben traduce *theorein)* una somiglianza *a propriis et non manifestis* (**V**), mentre **G** parla più debolmente, ma con chiarezza, di un'argutezza che fa *bene considerare similitudinem in multibus distantibus*. Quando **V** si trova di fronte (in 1412a17 al termine *epiphaneía* traduce arditamente *epyphania* (mentre **G** non coglie la significazione di apparizione e rivelazione e dice *in superficie*).

Bene viene reso il brano di 1412a18, dove Aristotele dice che di fronte all'arguzia ardita, il lettore stupito riconosce che non aveva visto bene le cose e si era sbagliato (anche se poi **V**, dopo aver tentato di tradurre l'esempio delle cicale che cantano da sottoterra, salta un breve brano sugli enigmi e rende l'idea di parole inedite con *inania*). **G** invece traduce il brano sugli enigmi (che sanno *nova dicere*) e rende l'idea della parola inedita (*inopinatum*) e del paradosso che ne consegue.

In conclusione, le due versioni potevano lasciare capire la posizione aristotelica ma è dubbio se i termini tecnici fossero immediatamente evidenti, e la traduzione degli esempi certo non aiutava a comprenderne meglio la definizione.

2 5. Sfortuna medievale di *Poetica* e *Retorica*

La scarsa attenzione che il Medioevo ha prestato a queste traduzioni è dovuta a vari motivi. Il primo è che sino al XII la retorica apparteneva al trivio, ma ne era esclusa la poetica. Così (osserva Dahan 1980) della poetica non si occupano Alano di Lilla nel suo *Anticlaudianus*, Onorio di Autun, Roberto Grossatesta (nel *De artibus liberalibus*), Ugo di San Vittore, Giovanni di Dacia nel *De divisione scientiae*, eccetera.

Verso il XII secolo si afferma un'altra divisione delle scienze, di origine stoica, per cui la filosofia si suddivideva in logica, etica e fisica, e a questo punto sia poetica che retorica facevano parte della logica. L'idea è già presente in Agostino, ma si veda per una succinta definizione *Etymologiae* II, 24,3:

> Philosophiae species tripartita est: una naturalis, quae graece physica appellatur…; altera moralis, quae graece ethica dicitur…; tertia rationalis, quae graece vocabulo logica appellatur.

Sempre nel XII secolo, attraverso Gundisalvi, si afferma in occidente la classificazione araba in cui poetica e retorica sono viste come parte integrante dell'*Organon* aristotelico (vedi per esempio Avicenna, *Shifa* e il *De scientiis* di Al Farabi). Come aiuto agli studiosi di logica Ermannno infatti presenta la sua traduzione:

> Suscipiant igitus, si placet, et huius editionis Poetriae translationem viri studiosi, et gaudeant se cum hac adeptos logici negotii Aristotilis complementum

Pur non conoscendo la *Retorica* aristotelica, Alberto Magno fa della retorica una disciplina logica (v.per esempio *Liber de praedicabilibus* I, 4) e nel *Liber Primus Posteriorum Analyticorum* include nella

logica anche la poetica (cfr. Dahan 1998).[8]

In quanto parti della logica, poetica e retorica venivano intesi come discorsi persuasivi che possono essere usati a fini politici e morali, e Gundisalvi appunto definisce la poetica come una parte della scienza civile, che è da parte propria parte dell'eloquenza, e che ha lo scopo di dilettare e insegnare sia nella scienza che nei buoni costumi. Chi salda la posizione araba (retorica e poetica come parte della logica, e loro finalità morale e civile) è Ruggero Bacone (cfr. Rosier-Cachat 1998). Bacone, ispirato dalla traduzione che Gerardo di Cremona ha fatto del *De scientiis* di Alfarabi, nella *Philosophia moralis* (che costituisce la settima parte dell'*Opus Majus*), intende stabilire un metodo per convincere gli infedeli della superiorità del cristianesimo e lo individua nei discorsi retorici e poetici. Egli cerca un *sermo potens ad inclinandum mentem* e il linguaggio (afferma nell'*Opus Majus* III) vale più di ogni guerra. Se gli argomenti dialettici e dimostrativi potevano muovere l'intelletto speculativo, poetica e retorica possono smuovere l'intelletto pratico (*Opus Majus* III).

L'argomento poetico non ha nulla a che vedere col vero e col falso, e la poetica è lo studio dei modi di muovere emotivamente l'ascoltatore mediante uno stile grandiloquente, e il massimo esempio di discorso poetico è dato dalle Sacre Scritture. Nella *Moralis philosophia* l'imitazione (*similitudo*) è vista come il modo di comparare per esempio la virtù alla luce e il peccato alle cose orribili.

Sempre Bacone in *Communia Mathematica* dirà che l'argomento poetico

> utitur sermonibus pulchris et in fine decoris, ut rapiatur animus subito in amorem virtutis et felicitatis, et in odium vicii et pene perpetue que ei respondent. Et ideo sermones poetici qui sunt completi et pulchritudine et efficacia movendi animum debent esse ornati omni vetustate loquendi prosaice at astricti omni lege metri et ritmi, sicut Scriptura Sacra… ut decore et suavitate sermonis animus subito et fortiter moveatur (cfr. Hackett 1997: 136).

Indipendentemente da Bacone, l'idea che poetica e retorica siano parte della logica e riguardino la scienza morale e civile si fa sempre più strada in coloro che avranno avvicinato le prime traduzioni aristoteliche. Si può dunque capire come chi discutesse di tali problemi fosse poco interessato a una semiotica dell'*elocutio*, e quindi a uno studio tecnico delle metafore, e puntasse maggiormente l'attenzione sui modi dell'argomentazione.

San Tommaso mostra di conoscere queste traduzioni (salvo evidentemente quella della *Poetica* da parte di Moerbeke) ma nel suo commento agli *Analitici Posteriori*, I, vede la logica come giudicativa (primi e secondi Analitici), sofistica (Elenchi) e inventiva (Topici, Retorica e Poetica). Quindi *poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam praecedentem representationem*.

Buridano farà accenno al fatto che la poetica, invece di dire chiaramente le cose come la retorica, a fini sempre peraltro educativi *scientiam delectabiler obscurare nititur, per verborum transuptionem* (cfr. Dahan 19809: 186).

Ma Bacone è colui che ci indica un'altra ragione per la scarsa circolazione che hanno avuto le volgarizzazioni o traduzioni aristoteliche: esse erano mal tradotte e di difficile comprensione. Bacone dice di avere conosciuto direttamente Ermanno. Nella *Moralis philosophia* VI afferma che Ermanno *dixit michi* che non conosceva abbastanza la logica per tradurre bene la retorica e che per queste ragioni non

[8] Per trovare classificazioni che includono la poetica in posizione autonoma bisogna attendere Egidio Romano, anche se Dahan (1980: 178) trova già accenni a questa posizione in Guglielmo de Conches e Riccardo di San Vittore.

aveva osato tradurre la Poetica, limitandosi a tradurre il commento di Averroè. Dunque, osservava, non posiamo sapere come Aristotele la pensasse sulla poetica e possiamo solo *olfacere ejus sententiam, non gustare*. *Vinum enim, quod de tercio vase transfusum est, virtutem non retinet in vigorem.*

Bacone dice nell'*Opus Majus* I che

Moderni (…) duos libros logicae meliores negligunt, quorum unus translatus est cum Commentum Alpharabii super librum illum, et alterius expositio per Averroem facta sine textu Aristotelis est translata

Nell'*Opus Majus* III si ripete che

Quondam autem libri Logica Aristotelis de his modis, et commentarii Avicennae, deficiuntur apud Latinos, et paucae quae translata sunt, in usu non habentur nec leguntur, ideo non est facile esprimere quod oporteat in hac parte.

Sempre nella *Moralis philosophia* si dice che

Quondam vero non habemus in latino librum Aristotelis de hoc argomento [la Poetica], ideo vulgus ignorat modum componendi ipsum; sed tamen illi, qui diligentes sunt, possunt multum de hoc argomento sentire per Commentarium Averrois et [forse *in*] librum Aristotilis, qui habetur in lingua latina, licet non sit in usu multitudinis.

Nell'*Opus Majus* III Bacone si lamenta delle traduzioni, condotte *cum defectu translationis et squalore*:

Nam tanta est perversitas et horribilis difficultas, maxime in libris Aristotelis translatis, quod nullus potest eos intelligere

Da questi testi si deduce che Bacone non conosceva ancora la traduzione di Moerbeke, che infatti apparirà dopo e che forse avrebbe trattato con maggiore indulgenza. Ma l'opinione di Bacone, che a detta di alcuni era molto severa verso tutti i traduttori, senza che egli vi opponesse dei propri criteri per la traduzione corretta (cfr. Lemay 1997), ci dice che, se pure circolavano, i testi averroistici erano conosciuti da pochi, e da questi pochi guardati con sospetto. In ogni caso le traduzioni erano poco disponibili in ambiente universitario, fuori dal quale peraltro Bacone lavorava. Tommaso cita della *Retorica* tradotta da Ermanno un breve passo nella *Contra Gentiles*, e più tardi nella *Summa Theologiae* I-II, 29, 6 lo riprende nella citazione di Moerbeke. Ma appunto la traduzione moerbekiana avrà più fortuna, circolerà in numerosi manoscritti, e sarà alla base del commento alla *Retorica* fatto da Egidio Romano.

L'attenzione sui due testi aristotelici si risveglia se mai nel XIV secolo, dove citazioni della traduzione di Ermanno appaiono in alcuni florilegi, cfr. Bogges 1970.

3. La metafora nel Medioevo latino.

3.1. Poetiche e retorica

Le idee sulle *figurae elocutionis* pervengono al Medioevo dalla retorica classica, e massime dalle

opere retoriche ciceroniane, dalla *Rethorica ad Herennium* e da Quintiliano, oltre che da grammatici come Pisciano e Donato. Quanto, passando attraverso questi autori, le nozioni aristoteliche si trasformino è abbastanza evidente dalle divisioni della metafora proposte da Quintiliano (*Institutio* VIII,6). Se per Aristotele, nella *Poetica* (1457b) la metafora era il trasferimento del nome proprio di una cosa a un'altra, anche per Quintiliano si parla di *verbi vel sermonis a propria significatione in alia cum virtute mutatio*, così che si muti non solo la forma delle parole soltanto, *sed et sensuum et compositionis.* Ma Aristotele distingueva le metafore per trasferimento dal genere alla specie, dalla specie al genere, da specie a specie o per analogia, mentre Quintiliano, se pure parla di comparazione (come in "quest'uomo è un leone", che è similitudine abbreviata) considera però comparazioni o sostituzioni tra generi animati (il pilota per il cocchiere), tra animato e inanimato ("allenta le briglie alla flotta"), tra inanimato e animato (il muro degli argivi per la loro resistenza), e per attribuzione d'animatezza a cosa inanimata (il fiume che s'indigna con il ponte). Inoltre i quattro modi suddetti si dividono in sottospecie che contemplano il cambiamento dal razionale al razionale, dall'irrazionale al razionale, dal razionale all'irrazionale, dall'irrazionale all'irrazionale, e dal tutto alle parti e viceversa.

Quello che in Quintiliano rimane di aristotelico è che la metafora, oltre che ornamento (come quando si parla di *lumen orationis* o di *generis claritatem*), possa essere strumento di conoscenza, quando trova un nome, e dunque una parvenza di definizione, per qualcosa che altrimenti non l'avrebbe, come accade quando gli agricoltori parlano di gemme delle viti o di messi assetate. Ma non si può dire che Quintiliano insista oltre su questa funzione che, più che conoscitiva, si potrebbe dire lessicalmente sostitutiva, tesa a riparare alla *penuria nominum*.

Un altro suggerimento veniva da *De Tropis* di Donato (IV sec.) , dove lo schema di Quintiliano viene ripreso con un accenno di analisi semica (**vedi Testo**):

Tropus est dictio translata a propria significatione ad non proprium similitudinem ornatus necessitatisve causa…. Metaphora est rerum verborumque translatio. Haec fit modis quattuor, ab animali ad animale, ab inanimali ad inanimale, ab animale ad inanimale, ab inanimali ad animale: ab animali ad animale, ut *Tiphyn aurigam celeris fecere carinae*; nam et auriga et gubernator animam habent: ab inanimali ad inanimale, ut *ut pelagus tenuere rates*; nam et naves et rates animam non habent: ab animali ad inanimale, ut *Atlantis cinctum assidue cui nubibus atris piniferum caput*;nam ut haec animalis sunt, ita mons animam non habet, cui membra bominis ascribuntur: ab inanimali ad animale, ut *si tantum pectore robur concipis*; nam ut robur animam non habet, sic utique Turnus, cui haec dicuntur, animam habet.

Quanto alle allegorie e agli enigmi, lo stesso Donato tramandava

Allegoria est tropus, quo aliud significatur quam dicitur, ut *et iam tempus equum fumantia solvere colla*, hoc est `carmen finirè…

Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum, ut *mater me genuit, eadem mox gignitur ex me*, cum significet aquam in glaciem concrescere et ex eadem rursus effluere.

L'esempio dato per l'allegoria, che a noi parrebbe una buona metafora, si basa su un criterio implicito accettato da tutto il Medioevo, e buono anche per la retorica odierna. La metafora, se presa alla lettera, appare assurda (semanticamente inconsistente), per cui si deve presupporre (oggi diremmo *per implicatura*) che ci troviamo di fronte a un traslato. Invece si ha allegoria quando secondo la lettera un senso c'è (è possibile che qualcuno voglia togliere le briglie ai cavalli) e che ci sia un senso secondo va

inferito in base a indizi contestuali (vedi la lezione di Agostino in **3.3.**)

In queste definizioni di Donato tuttavia non si precisa quanto l'oscurità sia veicolo di conoscenza. Infine troviamo in Donato qualcosa che ricorda lo *eikon* aristotelico, e cioè la similitudine: *Icon est personarum inter se vel eorum quae personis accidunt comparatio, ut 'os humerosque deo similis'*.

Tra le definizioni protomedievali, ecco quella dalle *Etimologie* di Isidoro (I, 37): *metaphora est verbi alicuius uurpata translatio, sicut dicimus 'fluctuare segetes', 'gemmare vites'*... Chiara derivazione da Cicerone e Quintiliano, dal quale ultimo si riprende anche la distinzione del passaggio da animato a animato, da animato a inanimato eccetera.. Quello che Isidoro sembra non considerare è se queste sostituzioni abbiano funzione conoscitiva. In effetti egli le cita come esempi come trasferimenti *decentissime decoris gratia... ut oratio perornetur*. D'altra parte, egli è tra coloro, e ve né sono anche di moderni, che - accettata una metafora come *fluctuare segetes* - considera inaccettabile il suo contrario, *segetare fluctus*,[9] come se l'arditezza inaudita offendesse il senso metaforico comune, mentre giudica reciprocabile lo scambio tra ali e remi, proprio perché *alae navium et alarum remigium "dicuntur*". La buona metafora è dunque qualcosa che già "si dice". Pare dunque che poco spazio venga lasciato all'arditezza non ancora codificata, che comunemente *non dicitur*.....

Le definizioni di Donato si ritrovano quasi letteralmente nel *De schematibus et tropis* di Beda (PL 90, 179 sgg), e di lì si diffondono senza troppe variazioni in molti testi medievali **(vedi Testo).** Rispetto a Donato cambiano se mai le citazioni e il loro commento. Per esempio:

Ab inanimali ad inanimal, ut Zachariae undecimo: *Aperi, Libane, portas tuas*. Item psalmo VIII: *Qui perambulat semitas maris*. Translatio est enim a civitate ad montem, et a terra ad mare, quorum nullum animam habet. Ab animali ad inanimal, ut, Amos I: *Exsiccatus est vertex Carmeli*. Homines enim, non montes, verticem habent. 4, Ab inanimali ad animal, ut, Ezech. XI: *Auferam a vobis cor lapideum*. Non enim lapis, sed populus animam habet.

Seguono esempi di trasferimento su uccelli, fiere e così via. Non viene mai esplicitato se il tropo sia arguto a causa della sua difficoltà, anche se si sottintende che esso venga reso manifesto dalla lettura dell'interprete delle scritture. La tradizione tenderà piuttosto a privilegiare i tropi immediatamente comprensibili su quelli oscuri e ingegnosi.

Un invito alla moderazione veniva già dall'*Ad Herennium* (4.45): *Translationem pudentem dicunt esse oportere, ut cum ratione in consimilem rem transeat, ne sine dilectu temere et cupide videatur in dissimilem transcurrisse*. Alcuino (*De rhetorica*, Halm, *Rhet. Min*. 37) ricorda che bisogna apprendere quello che gli autori hanno fatto di buono, e quando ci si sarà assuefatti al loro modo di parlare, non si potrà far altro che parlare in modo ornato.

Alcuino (**vedi Testo**) ritiene che la buona metafora serva rendere più chiara la cosa che non si potrebbe dire con altre parole, ma senza che vi debbano essere esagerazioni. L'educazione letteraria, così almeno come si organizza dalla Schola Palatina in avanti, è basata sulla imitazione degli antichi e anche la panoplia metaforica deve attenersi a modelli ben rodati. Gli esempi sono canonici (*gemmare vites*, *luxuriare messem*, *fluctuare segetes*) e, alla domanda *undecumque licet ducere translationes?* si risponde.

[9] L'idea viene probabilmente da Demetrio (*Sullo stile* 79): non tutte le metafore sono intercambiabili; l'*auriga* può essere detto *gubernator* e viceversa, ma se si sono chiamate le pendici della montagna come *i piedi dell'Ida* non si potranno chiamare *pendici* i piedi umani.

Nequaquam, sed tantum de honestis rebus. Nam summopere fugienda est omnis turpitudo earum rerum, ad quas eorum animos qui audiunt trahet similitudo, ut dictum est 'morte Africani castratam rem publicam et stercus curiaè: in utroque deformis cogitatio similitudinis. (*De rhet.* 38)

Secoli dopo un raffinato protoumanista come Giovanni di Salisbury che nel *Metalogicon* (PL 199, XIX) ci dice che la grammatica dispone i tropi, ma *solis eruditissimis patet usus eorum: unde et lex eorum arctior est, qua non permittuntur longius evagari. Regulariter enim proditum est, quia figuras extendere non licet*. Cita Quintiliano ricordando che *virtus enim sermonis optima est perspicuitas et facilitas intelligendi,* e ricorda che che la causa dei tropi è o la necessità o l'ornato (**vedi Testo**).

Lo stesso Giovanni, in *Metalogicon* III, 8, mentre concede metafore in cui brilli la somiglianza, diremmo, fisica, tra due cose, condanna espressioni come "la legge è misura (o immagine) delle cose che sono giuste per natura" perché nel concetto di legge non vi è nulla che assomigli né alla misura né all'immagine (in effetti trae l'esempio dai *Topici* VI, 2 140a7 sgg).

Forse questo vuole dire che i poeti medievali non sapevano inventare metafore inedite? Naturalmente tutta la storia della poesia medievale è lì per dirci il contrario, e noi troviamo ammirevoli per arditezza "l'aiuola che ci fa tanto feroci" o "galeotto fu il libro e chi lo scrisse". Non solo, ma gran parte della poesia e della prosa medievale ha spesso soggiaciuto al fascino dell'espressione enigmatica.

Le storie della cultura latina prima del Mille registrano, tra il VII e il X secolo, lo sviluppo di quella che è stata chiamata "l'estetica hisperica", uno stile che si afferma e si sviluppa dalla Spagna alle isole britanniche, toccando la Gallia (cfr. De Bruyne 1946, I,4). La tradizione classica latina aveva descritto (e condannato) questo stile caratterizzandolo come "asiano" (e poi "africano"), in opposizione all' equilibrio dello stile "attico". Già Quintiliano nella sua *Institutio Oratoria* (xii 79) ricordava che lo stile perfetto deve dare "magna non nimia, sublimia non abrupta, fortia non temeraria, severa non tristia, gravia non tardia, laeta non luxuriosa, iucunda non dissoluta, grandia non tumida". Nello stile asiano si condannava quello che la retorica classica chiamava il *Kakozelon* ovvero la *mala affectatio*. Per avere un esempio di come i Padri della Chiesa verso il quinto secolo si scandalizzassero di fronte ad esempi di *mala affectatio*, si veda questa invettiva di San Gerolamo (*Adversus Jovinianum* I):

> Scriptorum tanta barbarie est, et tantis vitiis spurcissimis sermo confusus ut nec qui loquantur nec quibus argumentis velit probare quod loquitur, potuerim intelligere. Totum enim tumet, totum iacet: attollit per se singula, et quasi debilitatus coluber, in ipso conatu frangitur... Praeterea sic involvit omnia et quibusdam inextricabilibus nodis universa perturbat, ut illo plautinuarum litterarum ei possit adaptari: "Has quidem prater Sybillam leget memo." Quo sunt haec portenta verborum?"

Ma quelli che per la tradizione classica erano "vizi", per la poetica isperica diventano virtù. La pagina isperica non ubbidisce più alle leggi della sintassi e della retorica tradizionale, le regole del ritmo e del metro vengono violate per produrre elenchi di sapore barocco. Lunghe catene di allitterazioni che il mondo classico avrebbe giudicato cacofoniche ora creabo una nuova musica, e Adhelm of Malmesbury (*Lettera a Eahfrid*, PL 89, 159) si esalta a costruire frasi dove ogni parola inizia con la stessa lettera:

> Primitus pantorum procerum praetorumque pio potissimum paternoque praesertim privilegio panegyricum poemataque passim prosatori sub polo promulgantes, stridula vocum symphonia ac melodiae cantilenaeque carmine modulaturi hymnizemus.

Il lessico si arricchisce di ibridi incredibili, prendendo a prestito termini ebraici ed ellenismi, il discorso si infittisce di crittogrammi. Se l'estetica classica aveva come ideale la chiarezza, l'estetica isperica avrà come ideale l'oscurità, privilegerà la complessità, l'abbondanza di epiteti e di perifrasi, il gigantesco, il mostruoso, l'incontenibile, lo smisurato, il prodigioso.

Nella *Hisperica Famina*, un poema irlandese della fine del VI secolo, per definire le onde marine appaiono aggettivi certamente metaforici come *astriferus* o *glaucicomus* (e l'estetica hisperica apprezzerà neologismi come *pectoreus, placoreus, sonoreus, alboreus, propriferus, flammiger, gaudifluus*...)

Sono le stesse invenzioni lessicali lodate nel VII secolo da Virgilio Grammatico nelle sue *Epitomi* e nelle sue *Epistole*. Virgilio cita brani di Cicerone o Virgilio (l'altro, quello vero) che questi autori non possono certo aver scritto, ma poi si scopre, o si intuisce, che apparteneva a una conventicola di retori ciascuno dei quali aveva assunto il nome di un autore classico. Virgilio cita le invenzioni dei propri amici. Forse se le inventa. Forse, è stato congetturato, scrive per prendersi gioco degli altri retori. Influenzato da culture celtiche, visigote, irlandesi, ebraiche, descrive un universo linguistico che sembra uscito dalla fantasia di un poeta surrealista moderno.

Ci sono dodici specie di lingua latina, e in ciascuna il fuoco può avere nomi diversi, come *ignis, quoquinhabin, ardon, calax, spiridon, rusin, fragon, fumaton, ustrax, vitius, siluleus, aeneon* (*Epitomae* I,4). La battaglia si chiama *praelium*, perchè avviene sul mare (detto *praelum* perchè per la sua immensità ha il primato o *praelatum* del meraviglioso, *Epitomae* IV, 10). La geometria è un'arte che che espone tutte le esperienze sulle erbe e sulle piante, ed è per questo che i medici vengono chiamati geometri (*Epitomae* IV, 11). Il retore Emilio disse con eleganza SSSSSSSSSS.PP:NNNNNNNN.GGGG.RR.MM.TTT.D.CC.AAAAAAA.IIIII.VVVVVVVV.O.AE.EE EEEEE. che significa "il sapiente sugge il sangue della sapienza e deve giustamente essere chiamato sanguisuga delle vene" (*Epitomae* X, 1). Galbungus e Terrentius per quattordici giorni e quattordici notti stettero a disputare sul vocativo di *ego*, e il problema è di massima importanza, perchè si tratta di stabilire come si possa rivolgersi enfaticamente a se stesso ("oh io, ho fatto bene?" *O egone, recte feci?*).

Eppure, corresponsabile di tante oscurità, quando teorizza, Virgilio è assai più cauto. Ci sono composizioni poetiche che aspirano a una piacevolezza o lepidezza che egli chiama *leporia* (facendoci pensare agli *asteia* aristotelici), ma nel fare così la poesia è distinta dalla retorica perché è *angusta atque oscura* (*Epitomi* IV, 6). Bisogna condannare i levigatori di parole, *tornores logi* (IV, 7). La *leporia* mostra una sua *mordacitas* ma non evita la menzogna. Si deve dire che *sol in occasu metitur maria*, quando nessuna cosa creata può misurare (*metiri*) la profondità dei mari? Meglio dire *sol in occasu tinguit mare*. Si può dire *ventus e terra roborum radices evellit altas*, quando si sa che il vento fa soltanto crollare le querce? (IV, 8). Si potrebbe accusare Virgilio di spudoratezza, ma c'è da sospettare che per lui inventare neologismi, trovare etimologie forsennate e comporre enigmi cifrati fosse lecito, mentre con le metafore bisogna andare cauti.

Passiamo ora a un altro luogo insigne del cosiddetto ermetismo medievale, al *trobar clus* dei provenzali, espressione difficile che deve chiarirsi solo quando si sia compresa appieno la poesia. Il mio verso parrà incomprensibile agli sciocchi, dice Allegret. Bernard de Venzac promette versi di parole veridiche, che per le persone sensate saranno motivo di turbamento e per gli insensati motivo di scandalo. se non si accetta una doppia lettura. Da un lato però Guiraud de Bourneil difende lo stile oscuro, dicendo

“Perché il senso ricercato porta Valore e lo dona… ma nessun canto mai vale tanto al suo inizio di quanto valga dopo quando lo s’intende” e “ cercherò e trarrò come alla briglia delle belle parole cariche di un senso strano e naturale a un tempo, che non tutti sanno scoprire”; ma dall’altro prende poi partito per il *trobar plan* e riconosce che ha più senso fare versi comprensibili che mescolar parole (*Qùeu cuid qùatretan gran sens – es, qui sap razo gardar, com los motz entrebeschar*).

È vero che nelle varie trattazioni dello stile grave si elogia sovente la difficoltà che bisogna far nascere nell’animo del lettore, in modo che la diversità degli esempi tolga la noia e *tamquam cibum aurium, invitet auditorem* (Goffredo di Vinosalvo, *Documentum de arte versificandi* II, 2, 5): però di solito gli esempi non concernono metafore difficili, bensì amplificazioni, descrizioni che generano ipotiposi, come quando per dire che alcuni salgono sulla nave e si preparano al viaggio si consigliano ben otto versi che descrivono e rendono evidente l’azione. Ma per i teorici della poesia sembra che la metafora piana e immediatamente comprensibile, possibilmente già codificata, sia quella da preferire.

Goffredo di Vinosalvo (*Poetria nova*, Faral, v.1705) dirà che vi sono tre modi di formarsi, l’arte di cui si seguono le regole, l’uso al quale ci si piega e l’imitazione dei modelli. Giovanni di Salisbury (*Metalogicon* I, 24) ci racconta come Bernardo di Chartres conduceva le sue lezioni: indicava che cosa era semplice e conforme alla regola, mostrava le figure grammaticali e i colori retorici, le finezze di ragionamento e, per educare allo *splendor orationis*, mostrava le meraviglie della *translatio* (ovvero metafora) *ubi sermo ex causa probabili ad alienam traducitur significationem*. E chi non seguiva le sue ammonizioni veniva educato *flagellis et poenis*. Né puniva il plagio, anche se lo faceva notare - come a dire che, piuttosto che un’arditezza che tradisse la *causa probabilis*, ovvero delle affinità accettabili tra metaforizzante e metaforizzato, accettava anche il ladrocinio

D’altra parte anche nelle regole classiche per distinguere stile grave, mediocre e temperato e vizioso o estenuato, o lo stile umile e pastorale, il georgico o mediocre, e l’epico o sublime o grave, dalla *Rhetorica ad Herennium* agli *Scholia vindobonensia ad Horatii Artem poeticam* (probabilmente emanazione della scuola di Alcuino, anteriori comunque all’XI secolo), al *De ornamentis verborum* di Marbodo di Rennes, sino alle *artes poeticae* del XII secolo (Giovanni di Garlandia, Matteo di Vendôme, Goffredo di Vinosalvo), gli esempi delle parole da usare sono sempre canonici: meglio *lychnos* di *lucerna*, di Karolus sarà stile grave dire che è *Ecclesiae clipeus et pacis columna*, ma vizioso dire che è *clava pacis*, sarà temperato o mediocre dire che è *Ecclesiae custos* e vizioso che è *militiae baculus*, sarà umile dire che *In tergo clavam pastor portat, ferit inde - presbyterum, cum quo ludere sponsa solet* ma vizioso *Rusticus a tergo clavam trahit et ter tonse (o bertonso) - testiculos aufert, prandia laeta facit*. E persino i termini metaforici per definire gli stili sono anch’essi definiti dalla tradizione, per cui si palerà di stile *fluctuans et dissolutum, turgidum et inflatum, aridum et exangue* (Matteo di Vendôme, *Ars versificatoria* I, 31).

Quello che delle metafore viene maggiormente apprezzato è il *color rhetoricus* che comportano, e quindi il loro valore ornamentale, perché per i teorici delle poetiche medievali il fine proprio della poesia è pur sempre l’eleganza e la grazia: per Matteo di Vendôme (*Ars* III, 18) *fiunt autem tropi ad eloquii suavitatem.*

Un tentativo abbastanza singolare di provvedere una regola logico-semantica per la generazione di buone metafore è quello di Goffredo di Vinosalvo nel *Documentum de arte versificandi* (II, 3, 4-22, Faral

p. 285 sgg). A proposito della *translatio* Goffredo tenta di stabilire dei procedimenti codificati, basati sull'identità di proprietà tra metaforizzante e metaforizzato:

> Considerandum est verbum, quod debet transferri, de quibus dicatur proprie; et si ad aliam rem debeat transferri, cavendum est ut in ea proprietate sit similitudo. Sic autem debet inveniri similitudo: perscrutandum est in illo verbo quidam commune, quod pluribus conveniat quam illud verbum; et quibuscumque aliis comune conveniat proprie, conveniet illud verbum traslative.

Pertanto si stabilisce che il verbo *nascere* conviene propriamente solo agli animali, ma in esso si identifica qualcosa di comune ad altre azioni, come "iniziare". Allora si possono dire *nascuntur flores* nel senso che i fiori *incipiunt esse*, o *nascitur istud opus*, o *nata est malitia in diebus nostris*, o *nascuntur flores*. Così, per analogo procedimento, si dirà *pubescit humus*. Questo artificio pare Goffredo *planissima via est ad inveniendum translationes*. Ma si peccherebbe se non si traessero le proprietà da quelle che sono *expressissime et apparentissime similia*. È evidente che il latte e la neve siano bianchi, e il miele dolce. Ma non pare che Goffredo consigli l'individuazione di proprietà non notissime, onde costruire inattese similitudini. Anzi (in II, 3, 146, Faral p. 312) si accusa come *turgidus et inflatus* quello stile *qui nimis duris et ampullosis utitur translationibus*, come quando si dice *ego transivi per montes belli* invece di limitarsi a dire *per difficultates belli*.

Enfatti lo stesso autore ne la *Poetria nova* (765 sgg) propone metafore per così dire prefabbricate. Invece di *aurum fulvum*, *lac nitidum*, *rosa praerubicunda*, *mel dulcifluum*, *flammae rutilae*, *corpus nivis album*, meglio dire *dentes nivei*, *labra flammea*, *gustus mellitus*, *vultus roseus*, *frons lactea*, *crinis aureus*. Sarà bene dire che la primavera *dipinge* la terra di fiori, che il tempo clemente *blandisce*, che *dormono* le procelle, che *giacciono* le valli profonde perché, trasmettendo a cose non umane azioni umane, l'uomo vede se stesso nella natura, come in uno specchio. Ma siamo sempre al procedimento canonico dell'antropomorfizzazione dell'inanimato. Peraltro, se Goffredo azzarda una regola che abbiamo chiamato logico-semantica, di fatto non suggerisce alcun criterio per la giusta individuazione delle proprietà rilevanti.

3.2. Riferimenti ed esempi nel pensiero dottrinale.

Ci si potrebbe attendere maggiore impegno da parte di filosofi che si occupano del giusto significato dei termini e della differenza tra segni univoci e segni equivoci. Nel suo saggio "Prata rident" Irène Rosier-Catach (1977) esamina un luogo canonico nel pensiero dottrinale medievale, l'esempio appunto della metafora *prata rident* (che già appariva in *Ad Herennium* 4). È impressionante come l'esempio ritorni in autori diversissimi, da Abelardo a Thierry de Chartres e Guglielmo di Conches, sino a Tommaso d'Aquino, per poi debordare nelle discussioni sull'analogia ovvero sulla *translatio in divinis*, l'uso di metafore per parlare di Dio.

Abelardo parte da una annotazione dal commento boeziano alle *Categorie*, che proviene forse da Demetrio, per cui se si nomina *auriga* il *gubernator* della nave, e *ornatus causa*, non c'è equivocità. Abelardo si dice d'accordo perché il prende l'accezione traslata solo per un tempo limitato come accade a quando si dice *ridere* invece di *florere* per i prati (*Glosae super Predicamenta*, Geyer p. 121). La significazione traslata non avviene *per institutionem* ma solo in un certo contesto, *per abusionem translationis, ex accidentale usurpatione* (*Super Peri Herm*, 364). Non abbiamo qui a che fare con la

translatio aequivoca dovuta a *penuria nominum*. Il caso è piuttosto simile a quello della *oppositio in adjectum*, come in *homo mortuus*, dove *homo* significa (solo in quel caso) "cadavere".[10]

Guglielmo di Conches (*Glossae in Priscianum*) parlerà di *locutio figurativa* più o meno come Abelardo. Roberto Kilwardby dice che nel tropo l'espressione non viene compresa come *intellectus primus* ma come *intellectus secundus*, non *simpliciter* ma *secundum quid*. In *Flores Retorici* (del Maestro di Tours del XII secolo) si parla di quando le parole si uniscono per "decente matrimonio" e appare un timido accenno alle illazioni che si possono trarre da una metafora, per cui da *prata rident* si può passare a *prata luxuriant floribus* o *prata floribus lasciviunt*. Rosier-Catach (1977: 160) parla qui di testimonianza della coscienza che la metafora possa essere produttiva, ma l'accenno mi pare abbastanza timido. Piuttosto nei testi è sempre viva la giusta preoccupazione che la metafora non sia troppo "filata", in modo che dalla similitudine stabilita su di una proprietà si inferiscano illecitamente altre proprietà. Così la *Dialectica Monacensis* (II, 2) giudica stravagante e ingiusto tentare il seguente sillogismo: *Quicquid ridet habet os – pratum ridet – ergo habet os*.

Posizione quanto mai sensata. Eppure, per capire come invece si proceda quando di una metafora si vuole fare uno strumento di nuova conoscenza e invenzione, basta vedere cosa sappia trarre il Tesauro, in periodo barocco, da una figura che ormai ai tempi suoi incominciava "a putire". Si legga dunque dal *Cannocchiale Aristotelico* (1670: 116 sgg) la lunga analisi dedicata al riso dei prati (**vedi Testo**)

Chiamo io dunque imitazione una sagacità con cui, propostoti una metafora o altro fiore dell'umano ingegno, tu attentamente consideri le sue radici e, traspiantandole in differenti categorie come in suolo sativo e fecondo, ne propaghi altri fiori della medesima spezie, ma non gli medesimi individui. Un solo esempio ti basterà di soperchio.

Nessun salutò la eloquenza così di lungi, che sovente non abbia udito quella rettorica figura «prata rident», per dire «prata vernant, amoena sunt**».** Questa veramente argutezza intera non è, ma simplice metafora: feconda genitrice, però, d'innumerabili argutezze.

Egli è dunque un bel fior rettorico, ma è così calpestato per le scuole, che incomincia putire. Laonde se in un tuo discorso academico tu pompeggiassi di questa metafora così nuda: «prata rident», vedresti rider gli uomini e non gli prati. Così ci fa ridere l'udire i «liquidi cristalli» e i «raggi di Febo». Ella pertanto ringiovanirà se, considerate le sue radici, l'anderai variando con leggiadria.

E seguono cinque pagine di variazioni per inferenza dal nucleo originario, un gioco pirotecnico di arguzia barocca, ma che mostra come dalla metafora possano nascere infiniti modi di vedere la fecondità dei prati, *iucundissimus pratorum risus*, *ridibunda vidimus prata*, *ridenter prata florent*, *pratorum risio oculos beat*, ridentissime prata gliscunt, *ridicola prata*, *sub aequinoctium leviter incipiunt subride*re prata, *pratorum hilaritas homines hilarat*, *vere novo laeta et festiva exultant prata*… Di lì si perviene al rovesciamento della metafora, *hac in solitudine moestissima videres prata*, *sub Canopo squalida ubique prata lugent*, o per sottrazione di proprietà umana si avrà, *prata rident sine ore*, *risus est sine cachinno*, e per estensione della metafora a parti del prato o alla terra intera si avrà *virides rident ripae*, *laeta exultant gramina*, *fragrantissimi rident flores*, *alma ridet tellus*, *rident segetes*, *vineta rident*.

Legando poi questa proprietà del rider dei prati con le cose antecedenti, concomitanti e conseguenti, ne germoglieranno entimemi arguti circa il ritorno del sole dal tropico iberno al segno dell'Ariete, lo spirar di Zefiro fecondatore della terra, i tiepidi venti australi, le piogge di primavera, la fuga delle nevi, le sementi dell'autunno. Da cui *soli arridentia prata reditum gratulantur*, *suavissimis*

[10] Sulla discussione circa il valore del contenuto v. Marmo 1994.

Austri delibuta suaviis subrident prata, Dubitas cur prata rideant? Imbribus ebria sunt, excussis nivibus prata respirant, Favonii suspiria rident prata, dum garrit Prognes, prata rident, rident arva dum modulantur aviculae, tam effuse prata rident, ut roscidas exprimant lacrymas, pratis lacrymae cadunt gaudio. O ancora, *grato risu avios greges invitant prata, agrestium votis arridet tellus.*

"Tu vedi quanto copiosa vena di metafore una sola metafora ti abbia dischiusa; ma più copiose ne sgorgheranno se caverai più profondo", ricorda Tesauro. Se i prati concedi il riso dell'uomo, perché non conceder loro anche le circonstanze che accompagnano il riso? Da cui *pulcherrima pratorum facies, tondentur falce virides pratorum comae, crinita frondibus prata virent, micantes pratorum oculi, flores*…

Eccoti quanto feconda si rende allo ingegno umano per virtù della imitazione una metafora. Parratti non potersi passar più 1à; ma questo amplissimo campo condurratti ad un altro ugualmente spazioso e spezioso, dove, credendoti aver finito, comincerai da capo a scherzar cò translati e argutezze, scorto dalla sola analogia; cioè dal metaforico reciprocamento preaccennato. Perciò che, sì come tu chiamasti l'amenità «riso dè prati», così il riso umano (già l'abbiam detto) chiamar potrai «amenità del volto». E conseguentemente tutte le voci proprie dè prati, dè fiori e della terra possono rapportarsi con leggiadra metafora alle persone cò suoi relativi, correlativi, contrari, simili, e piegarsi in tutte le forme gramaticali che si son dette, e fabricar proposizioni argute congiungendole cò loro antecedenti, concomitanti e conseguenti: e finalmente fabricarne infiniti simboli e imprese, applicando agli uomini le proprietà delle piante.

3.3. Limiti teologici del discorso metaforico

Perché il Medioevo riserva alla metafora una semplice funzione ornamentale e non le riconosce, almeno a livello della teoria, una funzione conoscitiva? La risposta è duplice: (i) per il Medioevo chi, parlando per metafore 'realì, ci insegna qualcosa, è Dio, e all'uomo non resta che scoprire il linguaggio metaforico della creazione e (ii) se l'uomo parla di Dio, allora nessuna metafora è efficace e, tanto quanto il linguaggio letterale, non riesce a rendere conto della sua insondabile natura.

Sia chiaro che, per poter studiare questo aspetto della cultura medievale, e della sua semiotica implicita, dovremmo stabilire delle differenze precise tra metafora, simbolo, allegoria. Questo è stato fatto in Eco 1985, e torneremo dopo sul questo argomento.[11] Per ora possiamo genericamente parlare di linguaggio *figurale* in ogni caso in cui *aliud dicitur, aliud demonstratur*, ossia di tutti i casi in cui vi è in quale modo *translatio* da un termine, o da una stringa di termini, o meglio ancora, dal contenuto che essi esprimono, a un altro, che ne costituisce in qualche modo il senso secondo. Quello che ci interessa vedere in questa sede è come il Medioevo fissi la propria attenzione su fenomeni di senso secondo ossia *figurale* che non sono quelli della metafora letteraria.

Il punto di partenza è l'Epistola II ai Corinzi di Paolo: *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* La soluzione più poeticamente elegante sarà quella fornita da *Rhytmus alter* già attribuito ad Alano di Lilla (PL 210) (**vedi Testo**):

Omnis mundi creatura,
Quasi liber, et pictura

[11] Pépin (1958, 1970) o Auerbach (1944) ci mostrano con dovizia di esempi che anche il mondo classico, intendeva "simbolo" e "allegoria" come sinonimi, tanto quanto facevano gli esegeti patristici e medievali. Gli esempi vanno da Filone a grammatici come Demetrio, da Clemente d'Alessandria a Ippolito di Roma, da Porfirio allo Pseudo Dionigi Areopagita, da Plotino a Giamblico, dove si usa il termine simbolo anche per quelle raffigurazioni didascaliche e concettualizzanti che altrove saranno chiamate allegorie.

Nobis est, et speculum.

Nostrae vitae, nostrae mortis,
Nostri status, nostrae sortis
Fidele signaculum.

Nostrum statum pingit rosa,
Nostri status decens glosa,
Nostrae vitae lectio.

Quae dum primo mane floret,
Defloratus flos effloret
Vespertino senio.

Ergo spirans flos exspirat,
In pallorem dum delirat,
Oriendo moriens.

Simul vetus et novella,
Simul senex et puella
Rosa marcet oriens.

Sic aetatis ver humanae
Juventutis primo mane
Reflorescit paululum.

eccetera

Il mondo va interrogato come se ogni elemento del suo ammobiliamento fosse stato posto da Dio per istruirci su qualcosa. Come dirà Ugo da San Vittore, il mondo è un immenso *liber scriptus digito dei (Didascalicon, PL* CLXXVI, 814), e secondo Riccardo di San Vittore (PL, 196, 90) *habent corpora omnia visibilem ad invisibilia bona similitudinem*.

Ma che il mondo sia libro scritto dal dito divino non si presenta tanto come idea cosmologica bensì come esigenza ermeneutica. Vale a dire che questo simbolismo universale nasce eminentemente come allegorismo scritturale.

Di interpretazione allegorica si parlava anche prima della nascita della tradizione scritturale patristica: i greci interrogavano allegoricamente Omero, nasce in ambiente stoico una tradizione allegoristica che mira a vedere nell'epica classica il travestimento mitico di verità naturali, c'è una esegesi allegorica della Torah ebraica e Filone di Alessandria nel primo secolo tenta una lettura allegorica dell'Antico Testamento.

Nel tentativo di contrapporsi alla sopravvalutazione gnostica del nuovo testamento, a totale detrimento dell'antico, Clemente di Alessandria pone una distinzione e una complementarità tra i due testamenti, e Origene perfezionerà la posizione affermandone la necessità di una lettura parallela. L'antico testamento è la figura del nuovo, ne è la lettera di cui l'altro è lo spirito, ovvero in termini semiotici ne è l'espressione di cui il nuovo è il contenuto. A propria volta il nuovo testamento ha senso figurale in quanto è la promessa di cose future. Nasce con Origene il ‘discorso teologalè, che non è più - o solo - discorso su Dio, ma sulla sua Scrittura (cfr. Compagnon 1979).

Già con Origene si parla di senso letterale, senso morale (psichico) e senso mistico (pneumatico). Di lì la triade *letterale, tropologico e allegorico*, che più tardi diventerà la quadrupla espressa dai versetti

di Nicola di Lyra (o di Agostino di Dacia): *littera gestas docet - quid credas allegoria - moralis quid agas - quo tendas anagogia.*

Sin dalle origini l'ermeneutica origeniana, e dei Padri in genere, tende a privilegiare, sia pure sotto nomi diversi, un tipo di lettura che in altra sede è stata definita "tipologica": i personaggi e gli eventi dell'antico testamento sono visti, a causa delle loro azioni e delle loro caratteristiche, come tipi, anticipazioni, prefigurazioni dei personaggi del nuovo. Alcuni autori (come a esempio Auerbach) tentano di vedere qualcosa di diverso dall'allegoria quando Dante, anziché allegorizzare scopertamente come fa per esempio all'inizio del poema o nella processione del Purgatorio, mette in scena personaggi come San Bernardo che, pur rimanendo figure vive e individuali (oltre che personaggi storici reali) diventano 'tipì di verità superiori a causa di alcune loro caratteristiche concrete. Alcuni si arrischiano a parlare, per questi esempi, di 'simbolò. Ma anche in questo caso direi che abbiamo allegoria: le vicende, interpretabili letteralmente, di un personaggio, diventano figura di un altro (al massimo abbiamo un'allegoria complicata dall'antonomasia vossianica, in quanto i personaggi rappresentano alcune delle loro caratteristiche eccellenti).

Di qualunque pasta sia questa tipologia, essa prevede già che ciò che è figurato (tipo, simbolo o allegoria che sia) sia allegoria non *in verbis* bensì *in factis*. Non è la parola di Mosé o del salmista, in quanto parola, che va letta come dotata di sovrasenso, anche se appare come espressione metaforica: sono gli eventi stessi dell'antico testamento che sono stati predisposti da Dio, come se la storia fosse un libro scritto dalla sua mano, per agire come figure della nuova legge.

Una buona distinzione tra fatti e parole è reperibile nel *De schematibus et tropis* di Beda (PL 90, 185 sgg):

> Notandum sane quod allegoria aliquando factis, aliquando verbis tantummodo fit. Factis quidem, ut scriptum est: Quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera, quae sunt duo Testamenta, ut Apostolus exponit. Verbis autem solummodo, ut, Isai. XI: *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet*, quo significatur de stirpe David per virginem Mariam Dominum Salvatorum fuisse nasciturum. Aliquando factis simul et verbis una eademque res allegorice significatur: factis quidem, ut Genes. XXXVII: *Vendiderunt Joseph Ismaelitis triginta argenteis*; verbis vero, ut Zachar. XI: *Appenderunt mercedem meam triginta argenteis.*

Ma chi aveva già affrontato decisamente questo problema era stato Agostino e lo poteva fare perché era stato il primo, sulla base di una cultura stoica bene assorbita, a fondare una teoria del segno. Agostino distingue tra segni che sono parole e cose che possono agire come segni perché *signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*, il segno è ogni cosa che ci fa venire in mente qualcosa d'altro al di là dell'impressione che la cosa stessa fa sui nostri sensi *(De Doctrina Christiana. 11,* 1, 1). Non tutte le cose sono segni, ma certo tutti i segni sono cose, e accanto ai segni prodotti dall'uomo per significare intenzionalmente ci sono anche cose, eventi, personaggi che possono essere assunti come segni o (ed è il caso della storia sacra) possono essere soprannaturalmente disposti come segni affinché come segni siano letti.

Agostino affronta la lettura del testo biblico fornito di tutti i parafernali linguistico-retorici che la cultura della tarda latinità poteva fornirgli e ci insegna cosi a distinguere i segni oscuri e ambigui da quelli chiari, a dirimere la questione se un segno debba essere inteso in senso proprio e in senso traslato. Un tropo come la metafora o la metonimia si possono chiaramente riconoscere perché se fossero presi alla

lettera il testo apparirebbe o insensato o infantilmente mendace - e proprio per questo (per implicatura, diremmo oggi) se ne cerca il senso figurato. Ma cosa fare per quelle espressioni (di solito a dimensioni di frase, di narrazione e non di semplice immagine) che hanno un senso letterale accettabile e a cui l'interprete è invece indotto ad assegnare senso figurato (come per esempio le allegorie)? Una metafora ci dice che Achille è un leone, e letteralmente mente, ma un'allegoria ci dice che s'incontrano in un una selva oscura una lince, una lupa e un leone, e l'asserzione potrebbe benissimo essere presa alla lettera.

Torniamo ad Alano. La sua più che una metafora è un'allegoria. Egli non ci dice "la vita è una rosa" (espressione che sarebbe assurda se venisse presa alla lettera). Egli elenca tutto quello che pertiene alla rosa e che (pur restando letteralmente comprensibile) diventa o può diventare (se vengono fornite le chiavi interpretative adatte), allegoria della vita umana. E infatti, prima di elencare le proprietà della rosa, ci avverte che essa *nostrum statum pingit*, e in conclusione fornisce gli elementi per rendere evidente il parallelo.

Come si capisce che qualcosa cha ha senso letterale accettabile deve venire inteso come allegoria? Agostino ci dice che dobbiamo subodorare il senso figurato ogni qual volta la Scrittura, anche se dice cose che letteralmente fanno senso, pare contraddire le verità di fede, o i buoni costumi. La Maddalena lava i piedi al Cristo con unguenti odorosi e li asciuga coi propri capelli. È possibile pensare che il Redentore si sottometta a un rituale cosi pagano e lascivo? Certo, no. Dunque la narrazione raffigura qualche cosa d'altro (**vedi Testo Agostino 1**)

Ma dobbiamo subodorare il secondo senso anche quando scrittura si perde in *superfluitates* o mette in gioco espressioni letteralmente povere. Queste due condizioni sono mirabili per sottigliezza e modernità, anche se Agostino le trova già suggerite in altri autori.[12]

Si ha *superfluitas* quando il testo si sofferma troppo a descrivere qualcosa che potrebbe avere un senso letterale, senza che però si vedano le ragioni testualmente 'economichè di questa insistenza descrittiva. Si hanno espressioni semanticamente povere quando appaiono nomi propri, numeri e termini tecnici, o descrizioni insistite di fiori, prodigi di natura, pietre, vestimenti o cerimonie, oggetti o eventi irrilevanti dal punto di vista spirituale. In questi casi si deve presumere che - poiché non è lecito pensare che testo sacro indulga al puro gusto dell'ornato fine a se stesso - *aliud dicitur et aliud demonstratur*.

Dove cercare le chiavi per la decodifica, perché si tratta pur sempre di interpretare in modo 'giustò e cioè secondo un codice approvabile? Quando parla delle parole Agostino sa dove trovare le regole, e cioè nella retorica e nella grammatica classica. Ma se la scrittura non parla solo *in verbis* ma anche *in factis (De Doctr.* XV, 9, 15 - ossia c'è *allegoria historiae* oltre ad *allegoria sermonis, De vera rel. 50,* 99)[13] – allora bisogna ricorrere a una conoscenza enciclopedica (**vedi Testo Agostino 2**).

Di qui il ricorso all'enciclopedia che traccia una *Imago Mundi* e ci dice quale sia il significato spirituale di ogni cosa o evento mondano nominati dalle Scritture. Dell'universo come collezione di fatti mirabili il Medioevo riceveva descrizioni appassionanti dovute alla cultura pagana - da Plinio al *Polihistor* di Solino, o dal *Romanzo di Alessandro*. Non si trattava che di 'moralizzarè l'enciclopedia e assegnare a ogni oggetto mondano un significato spirituale. Ed ecco che a questo punto il medioevo inizia

[12] Si veda per esempio Girolamo *(In Matt. XXI,* 5): "cum historia vel impossibilitatem habeat vel turpitudinem, ad altiora transmittimur"; o Origene *(De principiis,* 4,2,9, e 4,3,4), secondo il quale lo Spirito Santo interpolerebbe nel testo piccoli dettagli inutili come spia della sua natura profetica.

a elaborare, sul modello del *Physiologus*, le proprie enciclopedie, dalle *Ethymologiae* Isidoro di Siviglia al *De rerum naturis* di Rabano Mauro **(vedi Testo)** , al *De imagine mundi* di Onorio di Autun o al *De naturis rerum* di Alessandro Neckham, al *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico e agli *Specula* di Vincenzo Belovacense. Si tratta di provvedere, sempre sulla base della tradizione, le regole di correlazione per poter assegnare a qualsiasi elemento dell'ammobiliamento del mondo fisico un significato figurale. E siccome l'autorità ha un naso di cera e ciascun enciclopedista è nano sulle spalle degli enciclopedisti precedenti, non ci sarà difficoltà non solo a moltiplicare i significati ma gli stessi elementi dell'ammobiliamento mondano, inventando creature e proprietà che servano (a causa delle loro proprietà più curiose) a rendere il mondo un immenso atto di parola.

A questo punto ciò che si chiama indifferentemente simbolismo o allegorismo medievale prende vie diverse. Diverse almeno ai nostri occhi che cercano una tipologia maneggevole; ma questi modi di fatto si compenetrano di continuo, specie se si considera che anche i poeti tenderanno a parlare come le Scritture (vedi quanto si dirà di Dante in **3.5**).

Potremmo pertanto articolare, sotto la rubrica generica del simbolismo generale (ovvero dell'*aliud dicitur aliud demonstratur*), una serie di atteggiamenti diversi:

	Pansemiosi metafisica (simbolismo universale , *in factis*)	
SIMBOLISMO	Allegorismo	Universale (*in factis*) Scritturale (*in factis*) Liturgico (*in verbis* e *in factis*) Poetico (*in verbis)*

Per quanto riguarda quello che chiamo pansemiosi metafisica, essa non c'interessa in questa sede. Essa è quella di Scoto Eriugena, per cui ogni elemento dell'ammobiliamento mondano è una teofania e ci rimanda alla sua causa prima: *nihil enim visibilium rerum, corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet* (*De divisione naturae*, 5, 3, PL 122) (**vedi Testo**). Ci rendiamo conto che in questo contesto non si parla solo della similitudine allegorica o metaforica tra corpi terreni e cose celesti, ma soprattutto di una loro significazione più 'filosofica' che ha a che fare con l'ininterrotta sequenza di cause ed effetti della 'grande catena dell'esserè (cfr Lovejoy 1936).

L'allegorismo universale è quello delle enciclopedie, dei bestiari e dei lapidari: esso rappresenta una maniera fiabesca e allucinata guardare all'universo, non per ciò che appare ma per ciò che potrebbe suggerire.

Dell'allegorismo scritturale si è detto e diremo ancora tra poco.

L'allegorismo poetico è quello abbondantemente usato dalla poesia mondana, si pensi alla selva oscura o all'intero *Roman de la Rose*: imita i modi dell'allegorismo scritturale, ma i fatti che espone sono fittizi. Caso mai, essendo orientato all'edificazione morale, può aspirare a funzione conoscitiva. Ma è proprio a proposito dell'allegoria dei poeti che si delinea un nodo di problemi abbastanza interessante.

Il Medioevo abbonda di letture allegoriche dei testi poetici (cfr. De Bruyne 1946, I, 3, 8). Un primo caso è dato dalle favole, che naturalmente parlano di eventi evidentemente falsi, per esempio mettendo in scena animali parlanti, ma nell'intento di comunicare una verità morale. Se si leggono i vari

---

13 Vedi anche Ep. 102,33: "sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia etiam factis loquitur."

trattati dove si prescrivono i modi per la retta lettura delle opere poetiche (vedi ad esempio il *Dialogus super auctores* di Corrado di Hirschau), si vede che si tratta di veri e propri esercizi d'*explication des textes*. Di fronte al testo poetico ci si deve chiedere chi sia l'autore, il suo fine e la sua intenzione, il carattere del poema ovvero il genere a cui appartiene, l'ordine e il numero dei libri, per passare poi esaminare i rapporti tra *littera*, *sensus* e *sententia*. Come dice Ugo di San Vittore (*Didascalicon* PL 176, 722):

> Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur: quo facto, perfecta est expositio.

Tutti gli autori insistono sulla necessità primaria di esaminare la lettera, per esporre il significato delle parole difficili, giustificare le forme grammaticali e sintattiche, indicare le figure e i tropi. Dopodiché si passa al *sensus* inteso dall'autore, così come la lettera lo suggerisce. Quindi alla *sententia*, e cioè al senso nascosto per cui *aliud dicitur et aliud demonstratur*. Ora pare che ci siano versioni discordanti circa la differenza tra *sensus* e *sententia*. Per alcuni, esaminando per esempio una favola di Esopo o di Aviano, la *sententia* dovrebbe essere la verità morale che la favola esprime, per cui nella storia del lupo e e dell'agnello i lupi sono i cattivi e gli agnelli i buoni. Ma questo significato che l'autore rende così esplicito, sia pure sotto l'*integumentum* della parabola, è il *sensus* o la *sententia*? Per alcuni le favole hanno senso *parabolico*, immediatamente offerto al lettore, mentre la *sententia* è una verità allegorica più nascosta, affine a quella delle Scritture.

Basta leggere *Virgilio nel Medioevo* di Comparetti (1937) per vedere da quali fonti pervenisse al Medioevo un invito alla lettura allegorica del vate romano. I medievali forse conoscevano un commento omerico di Donato oggi perduto, ma certamente conoscevano il commento di Servio e le osservazioni su Virgilio di Macrobio. Virgilio si presentava non solo come il più grande tra i poeti (Omero era solo leggenda e non se ne conoscevano i testi) ma anche come il più sapiente tra gli uomini. Così, tra gli altri, Bernardo di Chartres, Giovanni di Salisbury o Bernardo Silvestre leggevano i primi sei libri dell'*Eneide* come rappresentazione delle sei età della vita. E basta pensare alle evidenti interpretazioni mistiche dell'intero ciclo del Graal. Ma che differenza c'è tra questa ricerca della *sententia* allegoria e la scoperta del senso parabolico di una favola? Il senso parabolico pare dipendere strettamente dal senso letterale, a un livello di sottigliezza minore di quello della *sententia* allegorica.

Ulrico di Strasburgo (*De summo bono*) dice le favole, anche se apparentemente dicono cose false, poiché il loro senso parabolico sono le azioni umane, possono essere prese come vere: *res autem significata principaliter per parabolam non est significatum verborum, sed significatum illius quod verba, mediante significato suo, significant*. Alessandro di Hales (*Summa, Tractatus Introductorius*, I, 4, ad 2) suggeriva di aggiungere ai quattro sensi della Scrittura (storico, allegorico, morale e anagogico) il senso parabolico:

> De parabolico intellectu dicendum quod reducitur ad historicum. Sed historia dicitur dupliciter: secundum rem et secundum rei similitudinem. Secundum rem, sicut in rebus gestis: secundum similitudinem sicut in parabolis. Parabola enim est similitudo rerum, cum per rerum differentem similitudinem ad id, qod per ipsam intelligitur, pervenitur.

Cosa è questo senso parabolico? De Bruyne (1946, II, 3, 7) tenta di sistemare queste differenze tra i vari sensi in questo modo:

Senso letterale {	proprio, ovvero storico, in cui si dà ragione degli avvenimenti
	figurato, sia tipico (l'individuo rappresenta l'universale), sia parabolico e morale (in senso profano, come nelle favole)
Senso spirituale	allegorico (*in factis*), morale, anagogico

Ora, dovrebbe essere sottolineata una differenza tra senso metaforico (in cui la lettera appare mendace se non viene intesa come traslato) e senso morale della favola, che potrebbe essere disatteso senza che la favola cessi di significare letteralmente cose comprensibili, anche se ritenute false. Ma forse ai medievali pareva letteralmente falso in entrambi i casi sia che un prato potesse ridere sia che un animale potesse parlare, salvo che nel primo caso la falsità era *in adjecto* e nel secondo nel corso delle vicende narrate. D'altra parte in queste istruzioni per le letture dei testi si dice che è bene identificare le metafore ma non pare che vi debbano essere applicati particolari sforzi ermeneutici, mentre se si legge Esopo si deve esercitare uno sforzo interpretativo, sia pur minimo, per capire quale verità morale l'autore volesse esprimere. È che qui siamo di fronte a tre diversi sensi: il senso delle metafore, che come abbiamo visto non costituisce mai problema; il senso parabolico delle favole, dove indubbiamente bisogna attribuire all'autore un'intenzione moralizzante, per non rimanere ancorati alla lettera mendace – e tuttavia questo senso morale non è oscuro ma evidente; e il senso dell'allegoria, che ci fa conoscere per *speculum et in aenigmate*.

Per complicare le cose, si notano in ambiente dottrinale delle insofferenze per l'interpretazione allegorica della poesia mondana e, per esempio, Guglielmo di Salisbury (*Polychraticus* VII, 12) dirà che, poiché le lettere umane non debbono velare misteri sacri, è ridicolo cercarvi altro che il senso letterale.

Questo nodo verrà risolto, in modo esemplare ma – ai nostri occhi – stupefacente, da Tommaso d'Aquino.

3.4. Tommaso d'Aquino

Tommaso (*S.Th. I,* 1, 9). si chiede se sia lecito l'uso di metafore poetiche nella Bibbia e conclude negativamente perché la poesia sarebbe *infima doctrina*. "Poetica non capiuntur a ratione humana propter defectus veritatis qui est in eis" *(S.Th. II-II,* 2 ad 2). L'affermazione non va presa come una umiliazione della poesia o come la definizione del poetico in termini settecenteschi di *perceptio confusa*. Si tratta piuttosto di riconoscere alla poesia il rango di arte (e quindi di *recta ratio factibilium),* là dove il fare è naturalmente inferiore al puro conoscere della filosofia e della teologia. Tommaso apprendeva dalla *Metafisica* aristotelica che gli sforzi affabulanti dei primi poeti teologi avevano rappresentato un modo ancora infantile di conoscenza razionale del mondo. Di fatto, come tutti gli scolastici, egli è disinteressato a una dottrina della poesia (argomento per i trattatisti di retorica, che professavano alla facoltà delle Arti e non alla facoltà di Teologia). Tommaso è stato poeta in proprio (ed eccellente) ma nei brani in cui paragona la conoscenza poetica a quella teologica egli si adegua a una contrapposizione

canonica e si riferisce al modo poetico come a un semplice (e inanalizzato) termine di paragone. Non lo coglie il sospetto che i poeti possano esprimere verità universali, perché non ha letto Aristotele in merito, e quindi si attiene all'opinione comune che i poeti raccontino *fabulae fictae*.

D'altra parte egli ammette che i misteri divini, che eccedono le nostre possibilità di comprensione, debbono essere rivelati forma allegorica: *conveniens est sacrae scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere (S.Th. 1,* 1, 5). Per quanto riguarda la lettura del testo sacro, egli precisa che esso si fonda anzitutto sul senso letterale o senso storico: la Scrittura dice che gli ebrei uscirono dall'Egitto, narra un fatto, questo fatto è comprensibile e costituisce denotazione immediata del discorso narrativo. Ma le *res,* di cui il testo sacro provvede il regesto, sono state disposte da Dio come segni. Pertanto *illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit (S.Th. I,* 1, 10, resp.). *Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursus rerum suae providentiae subjectarum (Quodl.* VII, 6, 16). Non siamo di fronte ad alcun procedimento retorico come accadrebbe per i tropi o per le allegorie *in verbis,* bensì siamo di fronte a pure allegorie *in factis: sensus spiritualis... accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res et figuram aliarum rerum exprimuntur* (*Quodl*. VII, 6, 15; vedi anche *I Sent.* 3, 3, ad 2).

Sino a questo punto Tommaso non avrebbe detto nulla di nuovo. Ma negli accenni al senso letterale egli sottolinea una nozione piuttosto importante e cioè che il letterale è *quem auctor intendit*. Tommaso non parla di senso letterale come di senso dell'enunciato (ciò che denotativamente l'enunciato dice secondo il codice linguistico a cui fa riferimento) bensì come del senso che viene attribuito nell'atto dell'enunciazione! Pertanto (chiosiamo) se l'enunciato dice che *i denti sono nivei* noi non dobbiamo intendere che, grammaticalmente parlando, l'enunciato esprima una proposizione mendace. L'intenzione del parlante, usando quella metafora, era di dire che i denti sono bianchi (*come* la neve) e pertanto la costruzione metaforica fa parte del senso letterale, perché fa parte del contenuto che l'enunciatore intendeva enunciare. Anche in *Super epistulam ad Galatas* VII Tommaso ricorda che sia *homo ridet* (senso proprio) che *pratum ridet* (senso traslato) fanno parte entrambi del senso letterale. In *III Sent*. (38, 1, ad 4) dice che nelle metafore scritturali non vi è menzogna *quia in figurativus locutionibus non est sensus verborum quem primo aspecto faciunt, sed quem proferens sub tali modo loquendi facere intendit, sicut qui dicit quod pratum ridet, sub quadam rei similitudine intendit significare prati floritionem.*

Invece Tommaso è disposto a parlare di sovrasenso o di senso spirituale solo quando in un testo si possono identificare dei sensi che l'autore *non intendeva comunicare, e non sapeva di comunicare.* E questo è il caso di un autore (come quello biblico) che narra dei fatti senza sapere che essi sono stati predisposti da Dio come segni di qualcosa d'altro.

Se di sovrasenso si può parlare per le Scritture, le cose cambiano quando si passa alla poesia mondana e a qualsiasi altro discorso umano che non verta sulla storia sacra. Infatti a questo punto Tommaso fa una importante affermazione che possiamo cosi riassumere: l'allegoria *in factis* vale solo per la storia sacra ma non per la storia profana. Per cosi dire Dio ha limitato il suo ufficio di manipolatore di eventi alla sola storia sacra, ma non vi è da ricercare alcun significato mistico dopo la redenzione, la storia profana è storia di fatti e non di segni: *unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus (Quodl.* VII, 6, 16 co).

Da un lato questa mossa - ispirata al nuovo naturalismo di impronta aristotelica - sembra mettere

in crisi l'allegorismo universale, coi suoi bestiari, lapidari, enciclopedie, il simbolismo mistico del *Rhytmus Alter*, la visione di un universo popolato di entità ad alta temperatura simbolica. E naturalmente suona come secca sconfessione delle letture allegoriche dei poeti pagani. Dall'altro ci dice che nella poesia mondana, quando c'è figura retorica (compresa la metafora) non c'è senso spirituale bensì solo *sensus parabolicus,* il quale *fa parte del senso letterale*.

Poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum, e il loro significato *non supergreditur modum litteralem*. *(Quodl.* VII, 6, 16, ob. 1 e ad 1). Talora nelle Scritture si designa Cristo attraverso la figura di un capro: non è allegoria *in factis,* é allegoria *in verbis.* Non simboleggia o allegorizza cose divine o future, semplicemente significa (parabolicamente, ma quindi letteralmente) Cristo *(Quodl.* VII, 6, 15). *Per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum (S.Th. i,* 1, 10 ad 3).

Non c'è senso spirituale nel discorso poetico e neppure nella Scrittura quando usa figure retoriche, perché quello è senso inteso dall'autore, e il lettore lo individua benissimo come letterale in base a regole retoriche. Ma questo non significa che il senso letterale (come senso parabolico e cioè retorico) non possa essere molteplice. Il che in altri termini vuol dire, anche se Tommaso non lo dice *apertis verbis* (perché non è interessato al problema), che è possibile che nella poesia mondana vi siano sensi molteplici. Salvo che essi, realizzati secondo il modo parabolico, appartengono al senso letterale dell'enunciato, come è stato inteso dall'enunciatore. Tanto è vero che poiché l'autore delle Scritture è Dio, e Dio può comprendere e intendere molte cose a un tempo, è possibile che nelle scritture ci siano *plures sensus* anche secondo il semplice senso letterale.

Parimenti parleremo di semplice senso letterale anche per l'allegorismo liturgico, che mette in scena non solo allegorismo di parole ma anche di gesti, colori e immagini, perché anche in tal caso il legislatore del rito intende dire qualcosa di preciso attraverso una parabola, e non v'è da ricercare nelle espressioni, che esso formula o prescrive, un senso segreto che sfugga alla sua intenzione. Se il precetto cerimoniale, quale appare nell'antica legge, aveva senso spirituale, nel momento in cui viene introdotto nella liturgia cristiana esso assume puro e semplice valore parabolico.

Tommaso riordina una serie di idee sparse e di convinzioni implicite che ci spiegano perché il Medioevo ponesse così poca attenzione all'analisi delle metafore.. Se attraverso il tropo deve essere limpidamente inteso quello che l'autore voleva letteralmente dire, qualsiasi tentativo di rendere le metafore ardue e inattese comprometterebbe la loro naturale letteralità. La teoria medievale non avrebbe potuto accettare come buona metafora o similitudine l'ardito accostamento montaliano tra la vita (e il suo travaglio) e il seguitare una muraglia che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia, visto che questa identità non era codificata **(vedi Testo).**

3.5. Dante

Dante pare non tenere affatto conto delle restrizioni tomiste (cfr. Eco 1985). Nell'*Epistola* XIII, nel fornire a Cangrande della Scala le chiavi di lettura del suo poema, dice che

Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dici litteralis, secundus vero allegoricus, sive moralis,

sive anagogicus.

Parla naturalmente del suo poema, ma per chiarire quel che intende dire fa un esempio biblico, citando il Salmo 113: *In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius*. Dante ricorda che secondo la lettera il significato è che i figli di Israele uscirono dall'Egitto al tempo di Mosè, secondo l'allegoria il significato è che noi siamo stati redenti da Cristo, secondo il senso morale si significa che l'anima passa dalle tenebre e dall'infelicità del peccato allo stato di grazia, e secondo il senso anagogico il salmista dice che l'anima santificata esce dalla schiavitù della corruzione terrena verso la libertà dell'eterna gloria.

È nota la controversia che concerne questa Epistola, se cioè essa sia opera dantesca o meno, ma per quanto riguarda il nostro problema l'argomento è irrilevante: anche se l'Epistola non fosse stata scritta da Dante essa rifletterebbe indubbiamente una poetica che deve attrarre la nostra attenzione.

D'altra parte nel *Convivio* Dante non si comporta diversamente. È vero che nel Trattato II, a proposito dell'allegoria, riconosce che "li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti", ma subito dopo afferma che la sua intenzione è prendere il modo allegorico a modo dei poeti. E il senso dei poeti è quello per cui l'allegoria trasmette sotto il "manto" delle favole, una "veritade ascosa sotto la bella menzogna: sì come quando Ovidio dice che Orfeo faceva con la cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sé muovere; che vuol dire che lo savio uomo con lo strumento della sua voce faria mansuescere e umiliare li crudeli cuori e faria muovere a la sua voluntade coloro che non hanno vita di scienza e d'arte."

Questo sarebbe ancora un elogio del senso parabolico, come accade con le favole. Ma vediamo ora cosa Dante fa, per esempio, con la canzone "Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete". Dedica i capitoli ii-xi a spiegare come essa parli *letteralmente* degli angeli e dei cieli, diffondendosi in chiarimenti astronomici, e i capitoli successivi alla esplicazione allegorica: "Dico che per cielo io intendo la scienza e per cieli le scienze, per tre similitudini che i cieli hanno con le scienze massimamente… Ché ciascuno cielo mobile si volge al suo centro, lo quale, quanto per lo suo movimento, non si muove, e così ciascuna scienza si muove intorno al suo subietto." e così via, premurandosi anche di ricordare come la donna gentile della *Vita nuova* rappresentasse la Filosofia. E questo è senso allegorico, abbastanza nascosto, come quello scritturale.

Però nel *Convivio* sia la sentenza letterale che quella allegorica sono presentate come *intese* dall'autore, e in fondo si parla ancora di una allegoria *in verbis*. Invece nell'Epistola XIII si suggerisce qualcosa di più.

Prima facie, come esempio di lettura allegorica poetica l'autore interpreta fatti narrati dalla Bibbia. Si potrebbe obiettare (vedi Pépin 1970: 81) che qui Dante non cita il *fatto* dell'Esodo, bensì il *detto del* Salmista che parla dell'Esodo (differenza di cui era conscio già Agostino, *Enarr. in psalm.* CXIII). Ma poche linee prima di citare il salmo, Dante parla del proprio poema, e usa una espressione che alcune traduzioni, più o meno inconsciamente, attenuano. Per esempio la traduzione di A. Frugoni e G. Brugnoli, nell'edizione Ricciardi delle *Opere Minori*, fa dire a Dante "il primo significato è quello che si ha dalla lettera del testo, l'altro è quello che si ha da quel che si volle significare con la lettera del testo". Se cosi fosse, Dante parlerebbe ancora di un significato parabolico, inteso dall'autore. Ma il testo latino recita: *alius est qui habetur per significata per litteram* e qui sembra proprio che Dante voglia parlare delle cose "che sono significate dalla lettera" e quindi di una allegoria *in factis*, né alcuna espressione

latina giustifica quel “si volle” che appare nella versione ialiana. Se avesse voluto parlare del senso inteso Dante non avrebbe usato il neutro “significata" ma una espressione come *sententiam*.

Come è possibile parlare di *allegoria in factis* a proposito di eventi raccontati nell'ambito di un poema mondano il cui modo, Dante lo dice nel corso della lettera, è *poeticus* e *fictivus*?

Le risposte sono due. Se si assume che Dante era un tomista. ortodosso, allora non resta che decidere che l'*Epistola*, che va cosi palesemente contro il dettato tomista, non è autentica. Ma in tal caso sarebbe curioso che tutti i commentatori danteschi abbiano seguito la via segnata dall'epistola (Boccaccio, Benvenuto da Imola, Francesco da Buti e cosi via). Però l'ipotesi più economica è che Dante, almeno sulla definizione della poesia, non seguisse affatto l’opinione di Tommaso.

Dante ritiene che la poesia abbia dignità filosofica, e non solo la sua ma quella di tutti i grandi poeti, e non accetta la liquidazione dei poeti-teologi attuata da Aristotele (e commentata da San Tommaso) nella *Metafisica.* Sesto tra cotanto senno (con Omero, Virgilio, Orazio, Ovidio e Lucano - *Inferno* 4, 78) egli non ha mai cessato di leggere e i fatti della mitologia e le altre opere dei poeti classici come se fossero allegorie *in factis,* usanza che, in spregio al *caveat* tomista, era coltivata a Bologna nel periodo che Dante vi visse (cfr Renucci 1958). In questi termini parla dei poeti nel *De Vulgari (1*, 2, 7), nel *Convivio,* in molti punti, e nella *Commedia* afferma apertamente che Stazio fa le persone dotte "come quei che va di notte - che porta il lume dietro e a sé non giovà (*Purg*. XXII, 67-69): la poesia del pagano veicola dei sovrasensi di cui l'autore non era a conoscenza. E nell'*Epistola VII* fornisce una interpretazione allegorica di un brano delle *Metamorfosi,* visto come prefigurazione del destino di Firenze.

Dunque per Dante il poeta continua a proprio modo la Sacra Scrittura, cosi come nel passato l'aveva corroborata o addirittura anticipata. Egli crede alla realtà del mito che ha prodotto come crede abbastanza alla verità allegorica dei miti classici che cita, altrimenti non si spiegherebbe perché possa introdurre nel suo poema, accanto a personaggi storici assunti come figure del futuro, anche personaggi mitologici quali Orfeo. E a maggior ragione Catone sarà degno di significare, congiuntamente a Mosè, il sacrificio di Cristo *(Purg.* I, 70-75) o Dio stesso *(Conv.* IV, 18, *15).*

Se tale è la funzione del poeta, di figurare sia pure attraverso la menzogna poetica, fatti che funzionino come segni, a imitazione di quelli biblici, allora si capisce perché Dante proponga a Cangrande quella che è stata definita da Curtius "autoesegesi" e da Pépin "auto-allegoresi". Ed è pensabile che Dante intendesse il sovrasenso del poema molto vicino al sovrasenso biblico, nel senso che talora il poeta stesso, ispirato, non è cosciente di tutto quello che dice. Per questo egli invoca l'ispirazione divina (rivolgendosi ad Apollo) nel primo canto del *Paradiso.* E se il poeta è colui che quando amor l'ispira nota, ed a quel modo che detta dentro va significando (*Purg.* XXIV, 52-54), si potrà dunque adoperare - per interpretare quello che egli non sempre sa di aver detto - gli stessi procedimenti che Tommaso (ma non Dante) riservava soltanto alla storia sacra. Se il dettato poetico fosse tutto letterale-parabolico, non si vede perché ingombrare vari passi della propria opera con istanze dell'enunciazione in cui il poeta invita il lettore a decifrare quanto si nasconde “sotto il velame delli versi strani” (*Inf.* IX, 61-63).

Detto questo, si deve però riconoscere che, quanto al modo di intendere le metafore, Dante non si distacca dalle idee del proprio tempo e in particolare da quelle dell’Aquinate. Prendiamo la *Vita nuova*, e

limitiamoci a esaminare come Dante spiega “Tanto gentile e tanto onesta pare”. Il sonetto esibisce alcune belle metafore, come “benignamente d’umiltà vestuta”, “dolcezza al core”, per non dire dell’invito, rivolto all’anima, di “sospirare”. Ebbene, Dante chiarisce subito che “questo sonetto è sì piano ad intendere… che non abbisogna di alcuna divisione.” E così per le altre composizioni che egli commenta: ne chiarisce il senso, ma non gli viene in mente di spiegarne le metafore. Se si passa al *Convivio*, avviene la stessa cosa. Anzi, è curioso che nello spiegare “Amor che ne la mente mi ragiona” (e direi che quel “ragiona” è già una prima espressione metaforica, per non dire del quarto verso dove l’intelletto “disvia”), Dante non solo non spiega le sue metafore, ma per chiarire il senso profondo della sua canzone usa altre metafore a piene mani come se fossero da tutti comprensibili: “Lo quale amore poi, trovando la mia disposta vita al suo ardore, a guisa di fuoco, di picciolo in grande fiamma s’accese; sì che non solamente vegghiando, ma dormendo, lume di costei ne la mia testa era guidato” (e poi si parla di “abitaculo del mio amore”, di “multiplicato incendio”, e così via). Del pari, per “Voi che ‘ntendendo”, là dove la canzone, assai filosofica, di metafore non ne esibisce moltissime, Dante nel commento usa a piene mani metafore che vogliono spiegare il testo, ma non si preoccupano di essere spiegate, come “trapassamento”, “vedovata vita”, “disposarsi a quella immagine”, “molta battaglia intra lo pensiero”, “rocca della mia mente”. Dunque anche per lui le metafore fanno parte *pianissimamente* del significato letterale (inteso) e non richiedono sforzo interpretativo.

Basta vedere cosa accade quando nell’*Epistola XIII* spiega come il poeta abbia cercato di rendere la ineffabilità della visione divina. Dante cita ovviamente lo Pseudo Dionigi, e anche se non lo avesse fatto sapremmo benissimo da dove gli proviene tutta la tematica dell’indicibilità di Dio. Pertanto egli avverte che *multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt: quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum* (29). E, anche a essere molto avari nel definire una espressione come metaforica, nel trentatreesimo canto del Paradiso, dal verso 55 al verso 145, si potrebbero individuare sessantasette tra metafore e similitudini - e alcune di esse sono certamente tra le più belle del poema. Ma in tutta l’*Epistola* Dante, che sembra voler spiegare tutto, e discetta di filosofia e teologia per dire che cosa intendesse esprimere, non pensa affatto di spiegare queste metafore. Se cita (come in 23) “(La gloria di colui che tutto move) per l'universo penetra, e risplende”, si limita a dire che ciò è *bene dictum* e spiega che la gloria divina *penetrat quantum ad essentiam* e *resplendet quantum ad esse*. Si dice cioé per quali fini filosofici si sono usate quelle due metafore, ma non si prova affatto il bisogno di dire perché la gloria (che è peraltro già espressione metaforica) “penetri” e “risplenda”.

3.6. La teologia simbolica dello Pseudo Dionigi

Rimarrebbe da dire se, perse le proprie funzioni conoscitive nella poesia e nello stesso testo scritturale, la metafora non avrebbe potuto assumere funzione rivelativa in una teoria dei nomi divini - là dove si tratta pur sempre di nominare qualcuno di cui nessuna espressione letterale può rendere ragione .

Una idea dell'Uno come insondabile e contraddittorio la troviamo nel primo neoplatonismo cristiano, e cioè in Dionigi Areopagita, dove la divinità è nominata come qualcosa che “non è un corpo né una figura né una forma e non ha quantità o qualità o peso, non è in un luogo, non vede non ha un tatto sensibile, non sente né cade sotto la sensibilità... non è né anima né intelligenza, non possiede immaginazione o opinione, non è numero né ordine né grandezza... non è sostanza, ne eternità né tempo...

non è tenebra e non è luce, non è errore e non è verità" e cosi via per pagine e pagine di folgorante afasia mistica *(Teologia mistica,* passim).[14] Come sarà possibile parlare di nomi divini se Dio "supera ogni discorso e ogni conoscenza, e sta del tutto oltre l'intelligenza e oltre la sostanza – esso che abbraccia, raccoglie e anticipa tutte le cose, rimanendo però completamente inafferrabile a chiunque e non esiste possibilità di sentirlo, d'immaginarlo, di pensarlo e non c'è di lui né nome, né parola, né mezzo di toccarlo né di conoscerlo" (*Nomi divini* 5)? Non sapendo come nominarla altrimenti, Dionigi chiama la divinità "caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente... tenebra luminosissima" (*Teol. Mist.* 1). Non saranno metafore, bensì ossimori, i quali appunto esprimono una contraddizione, e quindi l'impossibilità di una definizione univoca, ma si tratta pur sempre di ossimori basati su metafore.

Tuttavia Dionigi insiste sempre sulla impossibilità che alcuna metafora o simbolo possa esprimere la natura divina. Ma nel fare questo egli oscilla tra una sorta di atteggiamento misterico (sotto l'influenza di varie fonti di origine non cristiana) e una teologia simbolica, attenta al dovere di fare comprendere anche ai semplici la natura di Dio.

Dal punto di vista misterico, Dio è ineffabile, e il solo modo di parlarne adeguatamente è il silenzio: salendo dalle cose inferiori a quelle superiori il discorso non può che farsi muto (*Teol. Mist.* 3). Quando qualcuno parla, è per celare i misteri divini a coloro che non possono adirvi: "è cosa assai conveniente alle Scritture occulte che venga nascosta mediante enigmi misteriosi e sacri e che sia resa inaccessibile ai più la verità sacra e segreta delle intelligenze sovramondane. Infatti non tutti sono santi, né tutti hanno la scienza, come dice la scrittura" (*Gerarchia celeste* 2.2). I discorsi che sin fanno su Dio "sono come delle coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più" (*Epistola* 9).

Questo atteggiamento misterico è continuamente contraddetto dall'atteggiamento opposto, la persuasione teofanica (che affascinerà l'Eriugena) che, essendo Dio la causa di tutte le cose, tutti i nomi gli si addicano, nel senso che ogni effetto rinvia alla sua Causa (*Nomi* 1,7), così che a Dio si attribuiscono forma e figura di uomo, di fuoco, di ambra, e se ne lodano le orecchie, gli occhi, i capelli, il volto, le mani, le spalle, le ali, le braccia, il dorso e i piedi, e gli si foggiano corone, seggi, bicchieri, crateri e altri oggetti pieni di mistero (*Nomi* 1,8).

Tra questi due estremi si muove la teologia simbolica, che cerca di fare capire la natura di dio attraverso similitudini, ovvero simboli sensibili (*Epistola* 9). Tuttavia deve essere chiaro che queste nominazioni per via simbolica non sono mai adeguate. Di lì la necessità che queste rappresentazioni denuncino la loro debolissima iperbolicità (se è permesso l'ossimoro): "penso che nessuno degli uomini veramente intelligenti potrebbe negare che le similitudini più lontane innalzino maggiormente la nostra intelligenza. Infatti, di fronte a sacre raffigurazioni più elevate è possibile che alcuni si facciano una falsa idea credendo che esistano sostanze celesti auriformi e uomini fatti di luce sfolgoranti, splendidamente rivestiti di uno splendido abito ed emananti innocue fiamme… E affinché non dovessero incorrere in un simile pericolo.. la sapienza dei sacri autori, che conduce verso l'alto, discende anche verso le dissimiglianze oscure, per non permettere alla nostra immaginazione di soffermarsi e indugiare sulle immagini turpi, ma per innalzare la parte dell'animo che tende verso l'alto e sollevarla mediante la bruttezza stessa delle immagini, di modo che non sembri né giusto né vero, perfino agli esseri molto materiali, che gli spettacoli sovracelesti e divini possano essere simili a figure così turpi" (*Gerarchia*

14 Per i brani dionisiani si usa la traduzione Scazzoso in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Milano, Rusconi 1981.

2,3).

Proprio al termine della citazione, Dionigi continua con una apparente contraddizione: osserva cioè che nessuna cosa è veramente turpe e sfornita di bellezza, visto che la Scrittura afferma (in *Genesi* 1,31) che tutte le cose erano belle. Ma si tratta di un tributo pagato a quella sensibilità pancalistica che pervaderà tutto il Medioevo. Il problema è piuttosto che si introduce qui quella idea, che ritorna a varie riprese nel Corpus dionisiano, della nominazione per *similitudine dissimile* o dissimilitudine sconveniente (per es. *Gerarchia* 2,2 –3), per cui la divinità viene chiamata talora "anche con i nomi delle cose più basse, come unguento fragrante, pietra angolare, e persino le attribuiscono una forma ferina adattandole le caratteristiche del leone e della pantera e dicendo che essa sarà come un leopardo e un'orsa inferocita," sino ad arrivare ad attribuire a Dio la forma di un verme (in verità nel Salmo 22,7 chi dice di essere un verme è in verità il salmista, ma una interpretazione allegorica può vedere nel salmista la prefigurazione di Cristo).

Riguardo a questo punto si è sovente inteso che per Dionigi il nome che meglio può esprimere l'inesprimibilità della natura divina si fonderebbe su una analogia inversa, dove vengono pertinentizzate non le proprietà simili, bensì quelle opposte. Alcune interpretazioni occultistiche di questi brani parlano di una immagine di Dio che si riflette sulla superficie del mare terrestre per simmetria rovesciata (e in questo senso San Paolo avrebbe detto nel brano famoso della Prima ai Corinzi che noi vediamo oggi *per speculum*). Se così fosse ci attenderemmo una teoria dell'analogia inversa, che molto corroborerebbe l'idea di una nominazione simbolica che oscura per spingere l'intelligenza a cercare – e saremmo quindi assai vicini alla nozione della metafora come procedimento cognitivo. Anche perché questo avrebbe potuto legarsi a un forte suggerimento aristotelico (in *Retorica* 1405a): se allo stesso genere appartengono due contrari, allora sarà efficace dire di chi mendica che prega e di chi prega che mendica. E sarebbe una bella sfida per una semiotica della metafora rendere ragione di un processo nel corso del quale non si sostituiscono due cose giocando sulle proprietà in comune ma sul divaricamento massimo tra proprietà opposte (come a chiamare solido il mare, malefico Iddio o benevolo lo sguardo della Medusa). In verità tutti gli esempi che Dionigi via via ci fornisce non rappresentano affatto casi di similitudine dissimile (nel senso sopra esposto), bensì, e al massimo, di similitudine ardita, che accomuna cose divine e cose umane in base a somiglianze appunto "sconvenienti", ma sempre somiglianze.

Il caso massimo di dissimilitudine è citato nell'*Epistola* 9, 5, dove si esamina un brano del Salmo 78 dove Dio appare inebriarsi. Siccome non può accettare l'immagine di una divinità sconciamente ubriaca, Dionigi compie prodigi di ermeneutica e decide che "come presso di noi l'ebrietà, in senso, cattivo, è una sazietà smisurata e la perdita dell'intelligenza e dei sentimenti, così, in senso migliore, per l'ebbrezza di Dio nessuna altra cosa bisogna pensare tranne l'abbondantissima incommensurabilità, che preesiste in lui come causa di tutti i beni. Anzi, la perdita del senso che tiene dietro all'ebbrezza bisogna pensarla come l'eccellenza di Dio superiore al pensiero, secondo la quale Dio è staccato dal pensiero in quanto lo trascende… Affermiamo semplicemente che Dio è ebbro di tutti i beni possibili, essendo più che ricolmo di tutti quelli in un'abbondanza priva di misura…" Bell'esercizio di arrampicamento allegorico sui muri, quando il Salmo sta rappresentando Dio in preda all'ira e dice "Quindi il Signore si risvegliò come uno che dormisse – come un valoroso sopraffatto dal vino." Attribuire l'ira a Dio era normale procedimento di antropomorfizzazione nella Bibbia, e pertanto qui si gioca proprio su una

similitudine, Dio si risveglia così adirato da parer simile a un ubriaco. Immagine forte, che veramente *pone sotto gli occhi* l'ira divina, secondo il dettato aristotelico, ma che Dionigi non vede, disinteressato come è al meccanismo della metafora, e attento invece agli esercizi più sottili dell'allegoria. Così che, come vuole o vorrà Agostino, visto che il senso letterale appare ripugnante, si cerca *in factis* un senso spirituale.

Il vero problema è che Dionigi non ha una chiara distinzione tra metafora e allegoria, e tende a riunire entrambe sotto la rubrica del simbolico. Quale sia la differenza tra metafora e allegoria, si è detto abbondantemente. Cosa sia rispetto a queste due tecniche retoriche un simbolo, rimane questione aperta, e lo rimarrà per secoli (v. Eco 1984): una immagine a forma di mandala luminoso e rutilante può essere considerato un simbolo in diverse culture, senza essere per questo né allegoria né metafora. In fin dei conti, per capire come si muova l'allucinata semiotica dionisiana potrebbe essere opportuno rivedere la celebre distinzione goethiana (*Maximen und Reflectionen*, in *Werke* XIV, Leipzig 1919-23):

> L'allegoria trasforma il fenomeno in un concetto e il concetto in una immagine, ma in modo che il concetto nell'immagine sia da considerare sempre circoscritto e completo nell'immagine e debba essere dato ed esprimersi attraverso di essa (1.112).
>
> Il simbolismo trasforma il fenomeno in idea, l'idea in una immagine, in tal modo che l'idea nell'immagine rimanga sempre infinitamente efficace e inaccessibile e, anche se pronunciata in tutte le lingue, resti tuttavia inesprimibile (1.113).
>
> È molto diverso che il poeta cerchi il particolare in funzione dell'universale oppure veda nel particolare l'universale. Nel primo caso si ha l'allegoria, in cui il particolare vale solo come esempio, come emblema dell'universale; nel secondo caso si svela la vera natura della poesia: si esprime il caso particolare senza pensare all'universale e senza alludervi. Ora chi coglie questo particolare vivente coglie allo stesso tempo l'universale senza prenderne coscienza, o prendendone coscienza solo più tardi (279).
>
> Vero 'simbolismo è quello in cui l'elemento particolare rappresenta quello più generale, non come sogno od ombra ma come rivelazione viva e istantanea dell'imperscrutabile. (314).

Ora, ci si attenderebbe che Dionigi considerasse le allegorie procedimenti didascalici (oppure atti a velare la verità ai profani) e i simboli come accese epifanie che rendono evidente la scienza segreta. La verità è che tutti gli esempi che Dionigi dà di teologia simbolica non hanno nulla a che vedere con la teoria moderna del simbolo, né ne offrono una alternativa. Esaminiamo alcuni esempi.

In *Gerarchia* 2,2, si dice che le scritture usano forme poetiche per la rappresentazione di intelligenze senza figura, e non è chiaro se per forme poetiche intenda allegorie (*in verbis*) o metafore. Proprio nel passo già citato in cui parla di Dio nominato attraverso le cose più basse, come leone o come orsa, l'esempio a cui Dionigi rinvia è certamente Osea 5,12, dove Dio, sempre adirato, dice che sarà come una tignuola per Efraim e come un tarlo per la casa di Giuda, che sarà come una belva per Efraim e come un leoncello per la casa di Giuda. Non è che la tignuola o il leoncello siano "simboli" della divinità. Non si dice che Dio è una tignuola o un leone, ma che in una certa occasione agirà come i suoi figli sono soliti veder agire la tignuola e il leone. Si tratta di metafore (ovviamente *in verbis*) comprensibilissime, a cui i profeti ci hanno abituato. San Tommaso avrebbe detto che l'autore biblico *intendeva letteralmente dire* che Dio al colmo del proprio furore non intende dare tregua ai suoi figli peccatori.

Del pari, quando in *Epistola* 9,4, Dionigi parla di quegli "enigmi occulti audaci" (v. *Epistola* 9,1) per cui le scritture paragonano le cose divine alla rugiada o al miele, sta pensando sempre a Osea (14,6) quando dice "Sarò sempre come rugiada per Israele" o al Salmo 19, 10-11, quandi afferma che "le decisioni di Iahve… sono più dolci del miele". Questa volta Dio non è adirato bensì amorosissimo, e la

metafora lo mette sotto gli occhi. Il miele non è affatto simbolo di Dio.

Che le metafore siano comprensibili, perché al miele viene attribuita tradizionalmente la gradevolezza e la dolcezza, al tarlo l'irritante perseveranza, alla rugiada una benefica funzione fertilizzante, dovrebbe essere ovvio. Quando poi Dionigi teme che del metaforizzante non si conoscano tutte le proprietà, le elenca, come fosse un buon enciclopedista dell'epoca. In *Gerarchia* 14,2, parlando della descrizione simbolica del fuoco, rileva che la Scrittura rappresenta ruote infuocate, animali di fuoco, uomini raggianti, cumuli di carboni infuocati, fiumi di fiamme, e osserva: "Io credo che il fuoco manifesti ciò che c'è di più divino nelle intelligenze celesti," e via a elencare una serie di proprietà tradizionalmente attribuite al fuoco. Il fuoco passa attraverso tutte le cose senza mescolarsi con esse, non si può afferrare ma afferra ogni cosa, rimane occulto se non trova una materia a cui apprendersi, trasforma le cose, le vivifica col suo calore, non conosce mescolanza, tende verso l'alto, è penetrante, si muove da se stesso e muove gli altri, abbraccia tutto mentre nulla lo comprende, è efficace, potente, se trascurato sembra morto ma se lo si sollecita appare improvvisamente, si slancia senza che lo si possa fermare, eccetera eccetera. Con una enciclopedia del genere, è facile fare non solo produrre metafore ma anche allegorie incentrate sul fuoco. Il fuoco non è un simbolo oscuro che dica e non dica, alluda senza svelare: esso (se conosciuto bene nella propria natura, come Dionigi mostra di conoscere) mette sotto gli occhi le realtà sovrannaturali di cui è metafora o allegoria, ma senza fatica.

Del pari si può dire della luce, e del sole come sua sorgente, a cui Dionigi dedica pagine assai belle nei *Nomi Divini* (4,4), pagine da cui prenderà origine molta estetica medievale della luce (cfr. Eco 1970, 1987).

Di registro assai diverso sono le pagine dei *Nomi Divini* in cui Dionigi dice che Dio può essere detto Bene, Bellezza, o Essere. Qui egli non sta parlando di entità terrene, animali, cose, fenomeni di natura, che possono diventare metafora di cose divine. Qui sta parlando di quelle che la Scolastica chiamerà proprietà trascendentali dell'essere. Il problema è che noi, conoscendo per esperienza il tarlo, possiamo paragonarlo a Dio, ma se siamo invece capaci di dire che qualcosa è buono, è bello è solo in quanto vediamo nelle cose dell'esperienza un riflesso partecipato della divinità. "Infatti, dividendo in tutte le cose che esistono la cosa che si partecipa e le cose che vi partecipano, noi diciamo che è bello ciò che partecipa della bellezza, mentre la bellezza è la partecipazione che viene dalla causa che rende belle tutte le cose belle.. Il Bello soprasostanziale è chiamato Bellezza a causa della bellezza che da parte sua viene elargita a tutti gli esseri secondo la misura di ciascuno…" (4,7). Commenterà Tommaso (*In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*):

> Ostendit quomodo Deo [pulchrum] attribuitur… Dicit ergo primo quod in Causa prima, scilicet Deo, non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo… Deinde … ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod in existentibus, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum, ita quod puchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem; pulchritudo autem participatio primae Causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est alid quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participatis (Exp. 335-337).

Del pari, ciò che è sovrasostanzialmente Bene e Bellezza, sarà "il vero Essere che dà l'essere a tutte le cose che sono" (5,4). Dio è "l'Essere in sé e per sé, e mediante questo stesso essere ha formato qualsivoglia modo di essere" (5,5).

Qui ci troviamo di fronte a un salto. Qui la via non è più all'in su (dal tarlo a Dio) bensì all'in giù, da Dio alla cosa bella o buona. I nomi divini pertengono strettamente alla divinità e solo subordinatamente alle cose. Ma questa subordinazione non è di ordine metaforico bensì di ordine metafisico. Le proprietà del tarlo sono simili a quelle di Dio per difetto della nostra immaginazione, che solo così può immaginare l'implacabilità dell'ira divina (che ovviamente è ben altro). La similitudine è posta *in verbis*, e i *verba* sono ovviamente inadeguati a esprimere un oggetto così sublime. Quindi la metafora che va dal basso all'alto sembra che possa farci conoscere, talora mettendoci la cosa sotto gli occhi; ma ci fa conoscere in modo assai pallido ciò che per definizione è inconoscibile. Le proprietà delle cose belle sono invece tali per partecipazione della bellezza divina. La similitudine è *in re*. Nella partecipazione delle proprietà trascendentali al creato c'è sì sempre pallore, ma non è un pallore dell'immaginazione (o del linguaggio), è un pallore ontologico.

Questo basterebbe a dire che nella teologia simbolica di Dionigi non c'è posto per una coerente teoria della metafora, e pazienza. Ma questa posizione implica un bel groviglio conoscitivo. Infatti noi siamo sicuri per fede che Dio sia Bontà e Bellezza, ma in che modo possegga sovrasostanzialmente queste proprietà noi non lo sappiamo. Ovvero, o lo sappiamo per illuminazione e scienza segreta, oppure dobbiamo pallidamente immaginarlo partendo ancora dalle proprietà delle cose. Problema di cui Tommaso (che non coltiva alcuna scienza segreta e misterica della divinità) si accorge benissimo quando proprio da queste pagine dionisiane trae l'idea di una conoscenza *per analogia* (Exp. 668): in qualche modo, "prout possumus" secondo la nostra proporzione dobbiamo elevarci dalle cose terrene alla conoscenza della causa prima. Possiamo allora dire che questa conoscenza è solo metaforica?

4. L'*analogia entis*

Rosier-Cachat (1997) mostra vari casi in cui l'esempio canonico del *prata rident* serve a illustrare la differenza tra metafora e *translatio in divinis*. Già Boezio (*De Trinitate* IV) aveva detto che quando le predicazioni riguardano Dio, le cose predicate ne vengono modificate. Gilberto de Poitiers (*Dialogus de Everardi et Ratii*) dirà a proposito delle dieci categorie aristoteliche, che *si quis ad divinam verteriit pradicationem, cuncta mutantur*. Thierry de Charthres segue il adattato dionisiaco, per cui un predicato sostanziale non significherà che Dio è sostanza, ma che è al di là di ogni sostanza.

Quindi nella predicazione *in divinis* non si predica la cosa ma solo il nome. Però si fa strada l'idea che, malgrado questa differenza, il predicato *quodam modo innuit nobis substantiam*. E quindi non si ha divaricazione incolmabile e predicazione per pura negazione, bensì qualche forma di *connotazione*.

Quanto la differenza tra predicazione univoca per metafora e la predicazione *in divinis* ponesse insormontabili problemi è provato dalle *Regulae Theologiae* di Alano di lilla, dove si distinguono, abbastanza oscuramente: (i) trasferimento del nome e della cosa, come in *linea est longa*, dove la lunghezza, che è proprietà del corpo, viene detta della linea che lo marca e lo fa lungo; (ii) trasferimento della cosa, come in *seges est leta*, dove la cosa (la gioia) è attribuita al soggetto; (iii) trasferimento del solo nome, come in *monachus est albus* – dove il monaco bianco non è in se stesso bianco. Ma questo sarebbe proprio il modo in cui si dice che *Deus est iustus*.

Solo che, più avanti nello stesso testo, Alano ammette che Dio è detto giusto *a causa quia efficit iustum*. Qui siamo vicini alla posizione di Dionigi: per cui Bontà o Bellezza sono veramente proprietà

divine e solo possono essere applicate alle cose mondane in quanto causano in esse, per partecipazione, qualcosa di molto simile. E allora non si tratterebbe di semplice trasferimento del nome.

Siccome in questa sede non ci si può addentrare nell'immenso territorio delle discussioni sull'*analogia entis* (seguendo le differenze, talora sottilissime, tra autore e autore, e sino alla scolastica controriformistica, dal Cajetanus a Suarez) cercheremo semplicemente di vedere quali siano i modelli basilari di discorso univoco ed equivoco a cui in genere tutta la discussione scolastica s'ispira. E il modello fondamentale è sempre quello che proviene da Aristotele (cfr. Owens 1951), e dal commento boeziano.

Il discorso sull'equivocità nasce già in *Metafisica* quando si discute come l'essere possa essere "detto in molti modi". Dopo aver detto che c'è una scienza che considera l'essere in quanto tale, là dove ci si attenderebbe la prima e tentativa definizione dell'oggetto di questa scienza, Aristotele ripete come unica definizione possibile ciò che nel primo libro (992b 18) era apparso solo come osservazione parentetica: l'essere si dice in molti modi (*leghetai men pollachôs*)- secondo significati molteplici (1003a33).

In realtà Aristotele riduce questi molti modi a quattro. L'essere si dice (i) come essere accidentale (è l'essere predicato dalla copula, per cui si dice che l'uomo è bianco o in piedi); (ii) come vero, per cui può essere vero o falso che quell'uomo sia bianco, o che l'uomo sia animale; (iii) come potenza e atto, per cui se non è vero che quest'uomo sano sia attualmente malato, potrebbe ammalarsi, e diremmo oggi che si può pensare a un mondo possibile in cui sia vero che quest'uomo sia malato; (iv) infine, l'essere si dice come *ens per se*, ovvero come *sostanza*. Comunque si parli di essere, lo si dice "in riferimento a un unico principio" (1003b5-6), e cioè alle sostanze: "Il primo dei significati dell'essere è l'essenza la quale significa (*sêmaìnei*) la sostanza (*ousìa*)" (1028a 4-6).

Questo dire in molti modi è un dire equivoco? Aristotele non è chiaro su questo punto. Nelle *Categorie* dice che si ha equivocità quando vi è un solo nome comune per entità che richiedono una diversa definizione. Classico l'esempio di *zôon* detto sia dell'uomo che del dipinto - una omonimia esistente in greco. Va detto che i medievali – che non conoscevano il greco - non colgono questa omonimia e pensano sempre che animale si dica della cosa e dell'immagine a causa di una certa similitudine, e cercano di dimostrare che non si tratta di equivocazione totale, bensì di analogia fondata su similitudine morfologica, e che Aristotele intendeva l'equivocità in modo più ampio del loro. Vedi per esempio Tommaso di Aquino (*S.Th*. I, 13, 10 ad 4): *Philosopus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includant in se analoga*.

Dal punto di vista di Aristotele siamo ovviamente di fronte a un esempio di *equivocazione* casuale (i medievali avrebbero detto che era dovuta a *penuria nominum*). Abbiamo invece *univocità* quando al termine corrisponde un'unica definizione (quando cioè *zôon* è detto sia dell'uomo che del bue*).* Infine abbiamo *paronimia* quando le cose sono denominate con lo stesso termine, ma con diversa desinenza grammaticale (il grammatico detto dalla grammatica). Owen mette in chiaro che Aristotele giudica l'equivocità o univocità non come proprietà dei termini ma delle cose per cui un unico termine viene usato. Dunque, si ha univocità quando un solo termine viene usato per una sola cosa espressa da una sola definizione, e equivocità quando si ha un solo termine per due cose che rispondono a due diverse definizioni.

Gli equivoci vengono discussi ampiamente nei *Topici* (I, 15, 106a1-8) dove si affronta per la prima

volta la questione di un duplice modo di usare i termini: un conto è dire che giustizia e coraggio sono dette buone in modo univoco (perché la bontà fa parte della definizione di entrambi) e un conto è dire in diversi modi che è buono ciò che produce salute. Qui si allude a quell'esempio, già aristotelico, e poi vastamente discusso nel Medioevo per cui si dicono sana e la persona sana e la medicina che produce salute, e l'urina che è segno di sanità.

Nell'*Etica Nicomachea* (I, 6, 1096b23-29) ci si domanda di nuovo perché onore, prudenza e piacere siano detti buoni. Sono tre cose diverse, eppure il termine non rappresenta un esempio di equivocazione per caso. Sono detti buoni perché dipendono da un'unica causa (*aph enós*) o sono diretti a uno stesso fine, o bene (*pròs en*)? Oppure per analogia, così come la vista è buona per il corpo come l'intelletto lo è per l'anima? Qui Aristotele distingue nettamente il primo caso dall'analogia vera e propria, che instaura una proporzione a quattro termini.

Nella traduzione boeziana della *Isagoge* porfiriana, *aph enós* e *pròs en* saranno tradotti come *ab uno* (il termine "medico" usato sia per il dottore che per lo strumento del dottore) e *ad unum* (il classico caso di "sano" detto del corpo, della medicina e dell'urina) ma è chiaro che il primo esempio è assai debole, perché potrebbe essere ridotto a un caso di paronimia. In effetti il concetto che rimane centrale in Aristotele è quello del *pròs en.* In breve, essere denominato per la causa da cui si proviene o per il fine a cui si tende è praticamente la stessa cosa (diremmo, si unifica il rapporto a una causa comune, efficiente o finale che sia). Pertanto abbiamo a che fare con due forme di equivocità, quella *pròs en,* che nella tradizione scolastica si chiamerà prima analogia di proporzione e poi *di attribuzione,* e quella per analogia, che nella terminologia scolastica si chiamerà *analogia di proporzionalità.* Per comodità useremo d'ora in poi i due termini attribuzione (che per Aristotele non era una forma di analogia), e proporzionalità, che per Aristotele era la sola forma di analogia..

Aristotele spiega l'attribuzione in *Metafisica* (K 3, 1060b36 1061s7) dove intende come esempi del parlare "in molti modi" gli aggettivi "medico" e "sano": essi sono usati in riferimento (*pròs*) a una stessa cosa: un discorso medico e uno strumento sono chiamati "medici" perché il discorso medico procede dalla scienza medica e lo strumento le è utile, e similmente sono chiamate "sane" cose che sono segno o causa di salute. Ora, la salute è una forma che si trova solo in un corpo e non è presente né nel colore dell'urina né nella medicina (e dunque si dovrebbe parlare di termine prettamente equivoco dove un solo termine si riferisce a cose con definizione diversa), ma sia l'urina che la medicina hanno un riferimento alla salute. Come il termine "essere" è usato in vari sensi ma in riferimento a una idea centrale (*pròs en*), e pertanto non è equivoco, così accade col temine "sano". Essi esprimono una nozione comune, *légontai kath' en*.

L'attribuzione è una relazione a due termini: la medicina è sana perché causa la sanità e non possiamo dire che la medicina sta al corpo malato come la salute al corpo sano. Diverso è il caso dell'analogia. Qui sono richiesti quattro termini, come viene detto anche in *Poetica* e *Retorica*. La pietra è svergognata perché sta a Sisifo come lo svergognato sta di fronte alla sua vittima (III, 1412a5). Ora, mentre gli esempi di attribuzione sono sempre dati come esempio di uso stereotipato del linguaggio (sana la medicina, sana l'urina) l'analogia è per Aristotele mezzo di conoscenza e la usa quando gli conviene anche nei libri naturali. "La natura nascosta viene conosciuta per analogia" (*Phys*. 1, 7, 191a7-12)

Ora riconsideriamo la natura stessa della metafora. Come detto in Eco (1975, 3.8.3) supponiamo

che metafora e metonimia possano essere spiegati in base a una analisi composizionale in forma di enciclopedia, che nella definizione di un dato semema include anche cause, effetti, strumenti e fini.

Semema A _____→ Proprietà 1, forma
Proprietà 2, causa
Proprietà 3, fine
Proprietà 4, effetto

Si noti che l'idea era già presente nella scolastica: vedi per esempio come Tommaso (*De principiis naturae* 6) ammetta che talora le proprietà simili vengano predicate rispetto alla causa, talora rispetto al fine.

Per formulare la metonimia *bevi una coppa* (contenente per contenuto) non è necessario comparare due sememi: si individua nella definizione enciclopedica della coppa anche il fatto di contenere vino; la sostituzione è dunque di interdipendenza semica all'interno dello stesso semema. Per chiamare invece la coppa *scudo di Dioniso* devo comparare le proprietà di Ares e Dioniso, vedere che in entrambi appare una stessa proprietà (strumento tipico o insegna), rilevare una proprietà comune tra i due strumenti (l'essere entrambi rotondi e concavi) e attuare lo scambio. In entrambi i casi la sostituzione avviene prima per identità semica tra sememi, quindi si incrociano due sememi con due semi.

	Proprietà 1		Proprietà 1
Ares	Proprietà 2	**Dioniso**	Proprietà 2
	Proprietà 3, scudo come insegna	←----------→	Proprietà 3, coppa come insegna
	Proprietà 4		Proprietà 4
↑	_____	↓	
	Proprietà 1 forma tonda e convessa	←----------→	Proprietà 1 forma tonda e concava
Scudo	Proprietà 2	**Coppa**	Proprietà 2
	Proprietà 3		Proprietà 3

Ora pare che la metafora imponga la comparazione di due entità che prima erano separate, e quindi accresca la conoscenza, mentre la metonimia presume la conoscenza della cosa su cui si gioca. Di qui la maggiore forza cognitiva della metafora.

L'attribuzione pare della stessa natura della metonimia: si chiama sana la medicina perché già si sa che proprietà della medicina è quella di procurare salute (cfr. Marmo 1994: 489). Ma se è così, allora molte delle metafore da genere a specie e viceversa, citate da Aristotele, sono forme di metonimia o di sineddoche, visto che il genere dovrebbe essere una proprietà della specie. Così come essere un animale è una proprietà dell'uomo, per cui si può dire, con Dante, "animal grazioso e benigno", parimenti lo stare fermo è una proprietà dell'essere all'ancora. Del resto si veda Tesauro (*Cannocchiale aristotelico*, 1670: 284). Egli decisamente chiama le metafore da genere a specie e viceversa *analogia attributionis.*

Invece quando Aristotele chiama svergognata la pietra le attribuisce una proprietà (certamente

validata dal contesto) che prima non le era riconosciuta. Si riconsideri l'esempio dei pirati detti fornitori. Anzitutto s'instaura una analogia a quattro termini:i pirati stanno al trasporto delle merci rubate come i fornitori stanno al trasporto delle merci acquistate. Dopo, l'impressione che si individui un genere X di cui sono specie sia i pirati che i fornitori, è conseguente all'operazione analogica. Essa di fatto prende due sememi indipendenti e vi individua una proprietà comune (di essere *trasportatori* di merci). Solo a metafora compresa si potrebbe dire che pirati e fornitori appartengono (inopinatamente) allo stesso genere, ovvero allo stesso insieme. La proprietà comune, sorprendentemente messa in rilievo, diventa genere comune.

fornitori
trasportatori
pirati

Tutta la discussione scolastica sulla *analogia entis* (pur nella grande varietà dei suoi esiti) si basa fondamentalmente su una scelta tra analogia di attribuzione e analogia di proporzionalità, e gli esempi sono affini a quelli aristotelici quando si tratta di trovare attribuzioni o proporzioni tra medicina e salute, o tre i prati e il riso. Il problema, che già si profilava nello pseudo Dionigi, è quando entrano in gioco i nomi divini. Dire che la medicina è sana è una attribuzione simile a quella per cui Dio viene detto Buono? Noi sappiano quale siano le proprietà della sanità e sappiamo quali siano le proprietà sia della medicina che dell'urina (una causa la salute, l'altra la rivela). Amalgamando su proprietà note, attuiamo l'attribuzione. Cosa accade invece coi nomi divini? Ci sono solo due soluzioni.

(i) Noi conosciamo per *prius* la bontà delle cose e ne inferiamo *per posterius* che debba esistere in Dio la causa di questa bontà.. Ma a questo punto ci troviamo di fronte a una inferenza da cosa nota a qualcosa che deve esserci ma la cui natura ci rimane ignota, e non basta supporre che la causa sia in qualche modo simile all'effetto. Tanto è vero che, nel corso delle sue discussioni sull'analogia, Tommaso (per esempio *S.Th.* I, 45,7, e sulla scia di Agostino) distingue due tipi di similitudine tra causa ed effetto. L'effetto può rappresentare *quantum ad similitudinem formae*, ed è il caso della *repraesentatio imaginis*, ovvero della statua di Mercurio che è simile a Mercurio; ma può rappresentare anche per *causalitas causae*; in tal caso non vi è similitudine morfologica quanto piuttosto *repraesentatio per vestigium*, come accade sia per il rapporto tra fumo e fuoco che tra orma e uomo (Tommaso ammette implicitamente che l'orma possa essere simile alla forma piede ma avverte che non è simile all'uomo che l'ha impressa e quindi non ci dice chi sia; in *I Sent.*, 8, 1, 2 fa l'esempio del sole, che produce calore ma in sé non è caldo…).

Se dunque dalla bontà delle cose risaliamo alla causa divina, lo facciamo per *causalitas causae*, ma non sappiamo affatto come sia questa bontà. Chiamare Bontà la causa della bontà è solo per ovviare alla *penuria nominum* e quindi è un caso di equivocazione. È come se, dato del fumo, ignorando cosa sia il fuoco che lo genera, nominassimo questa X ignota come Fumo Ipersostanziale, così credendo di essere di fronte a un caso di *vestigium immaginis* e non di *causalitas causae*.

Peraltro vediamo quali siano le conseguenze inquietanti di questa soluzione: se il meccanismo dell'attribuzione fosse sempre valido, considerando che nei nostri atti e negli eventi del mondo troviamo che alcune cose sono male (il delitto, un cibo corrotto, una malattia), perché allora non pensiamo che la

causa di queste cosa risieda in Dio e non predichiamo di Dio il Male? Perché sappiamo a priori che in Dio non vi è Male (mentre vi è Bontà). Ma se lo sapevamo a priori, non avevamo bisogno di cercare una analogia. Non rimane allora che la seconda soluzione.

(ii) Conosciamo (per fede o rivelazione) le proprietà divine, e quindi è in base a queste, *per prius*, che *per posterius* predichiamo il bene delle cose terrene. Noi sappiano che Dio è ontologicamente Buono *per prius* e che le cose sono buone *per posterius*, in quanto partecipano della divina bontà. In tal caso la proprietà "buono" che caratterizza una data cosa equivale alla proprietà "animale" che caratterizza un gatto. Comprendiamo che il gatto è un animale perché sappiamo già che cosa sia un animale. Pertanto abbiamo una predicazione di tipo metonimico da cosa nota a cosa nota: L'attribuzione non ci fa scoprire nulla che non sapessimo già.

Oppure la predicazione *in divinis* implica un'analogia di proporzionalità. Ma nell'analogia aristotelica si scopre l'identità di proprietà tra due cose le cui proprietà sono note (la scoperta riguarda la relazione inedita che si pone tra due cose note). Invece in una analogia estesa *in divinis* si tratterebbe di identificare (scoperta invero inedita) una identità di proprietà tra una cosa di cui si sa tutto e una di cui non si sa nulla. Vale a dire che proporzione che si instaura non è (come avviene con la coppa di Ares) A:B=C:D, bensì A:B=x=y, dove x e y sono proprietà ignote. Così sarebbe infatti la proporzionalità secondo la quale si dicesse che la conoscenza umana sta all'anima umana come la conoscenza divina sta alla mente divina. Al massimo si suggerirebbe che tra conoscenza e mente divina (ignote) si stabilisce una relazione *in qualche modo* simile a quella che si stabilisce tra conoscenza e anima umana. Ma in quale modo simile? Per *vestigium imaginis* o per *causalitas causae*? La similitudine che s'instaura tra Achille e il leone funziona se già sappiamo quale sia l'ira di Achille e le la ferocia del leone, e solo in tal modo l'ira di Achille assume un aspetto più convincente. Ma dire che la conoscenza divina sta alla mente divina come la conoscenza umana sta alla mente umana ci fa conoscere meno di quanto non faccia la similitudine su Achille. In quest'ultimo caso l'ira del guerriero, di cui abbiamo già idea, nella comparazione col leone si arricchisce di caratteristiche di ferocia e coraggio. Ne apprendiamo qualcosa in più. Nel caso della predicazione *in divinis* impariamo che qualcosa, che non sappiamo che cosa sia, ha qualche pallida somiglianza con l'intelligenza umana. Pertanto se la predicazione *in divinis* fosse analogia di proporzionalità ci farebbe conoscere meno di quanto ci fa conoscere una buona metafora.

A meno che già non si sappia cosa è Dio e quali siano le sue proprietà, e in tal caso l'analogia ci direbbe qualcosa di interessante sulla cosa che viene paragonata a Dio, non su Dio, su cui si sa già tutto.

Si potrebbe dire che a questa critica si sfuggono i casi in cui davvero si parla metaforicamente di Dio. Le metafore poetiche della Bibbia che ci presentano Dio come adirato come un leone o perseverante come un tarlo ci dicono qualcosa di evidente circa la sua ira e la sua ostinazione. Certo. Ma queste metafore non vogliono spiegare una natura a noi ignota di Dio, bensì la qualità degli effetti della sua azione, che ci sono già noti. Non presuppongono un Dio in conoscibile ma un Dio già antropomorfizzato, come lo erano gli dei pagani. Andando dal noto al noto, queste metafore ci pongono qualcosa sotto gli occhi, ma appunto a modo di similitudine. Siamo prima di, o comunque fuori da, un discorso analogico *in divinis*.

Questa è la debolezza fondamentale di ogni discussione sull'*analogia entis*, e di fatto quello che essa permette di scoprire al filosofo è quello che il filosofo sapeva già per fede. Non a caso la discussione

sull'*analogia entis* produce prodigi di sottigliezza ma finisce poi per estinguersi con la scolastica post-riformista. In realtà, quando si deve parlare delle proprietà divine, se si assume una posizione platonico-agostiniana, allora noi già sappiamo tutto di Dio per ragioni innate, e solo perché abbiamo questa conoscenza del divino possiamo dire che qualcosa partecipa (pallidamente) della sua Bontà o di un'altra delle proprietà trascendentali dell'essere. In questi termini mi pare trattino dell'analogia autori come Alessandro di Hales (che parla dell'anima come *imago Dei*) o Bonaventura, per cui l'anima possiede dei *principia per se nota*, e l'analogia non è tanto una via di conoscenza quanto una proporzione conosciuta per illuminazione. (cfr. Lyttkens 1952: 123-153).

Oppure dobbiamo partire dall'esperienza, e allora l'*analogia entis* si riduce alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, ovvero alla formula che in fondo riassume le cinque vie tomiste: data una catena di cause ed effetti nel mondo, *ergo* ci deve essere una causa non causata. A parte la fatale debolezza dell'argomento (l'*ergo* che conduce alla dimostrazione finale è esattamente quello che doveva essere provato - e cioè che, come le cose del mondo postulano una catena di cause ed effetti, così la catena delle cause e degli effetti mondani postula una causa extramondana – argomento che non regge alla critica kantiana), si noti che le cinque vie ci dicono al massimo che deve esserci Dio, ma non che cosa sia.

In realtà, qualsiasi discussione sull'analogia non fa altro che ripeterci che possiamo predicare di Dio la Bontà, la Verità, la pienezza dell'Essere, l'Unità, la Bellezza, ma niente altro. Essa può nascere solo in una cultura che già assuma che Dio sia Verità, Unità, Verità, Bontà e Bellezza.

Proprio per questo dramma, che ne procurerà il collasso, l'*analogia entis* ha minor valore cognitivo di una buona metafora.

5. Conclusione

Si era notato come la poesia e la prosa medievale siano ricche di belle metafore, mentre la teoria, sia essa filosofica o poetico-retorica, non riesce a rendere conto di questa ricchezza. Non ci si dovrebbe stupire perché è noto quanto la cultura dell'epoca manifesti frequentemente uno iato tra pratica e teoria: tipico l'esempio della musica, dove la discussione dottrinale è molto astratta, fondata su modelli pitagorici, *relicto aurium iudicio*, come diceva Boezio, e quindi sorda alla evoluzione della pratica musicale (v: cfr Eco 1987 e Dahan 1980: 172[4]). Ma per la musica esiste appunto una spiegazione, come si è detto, ed è il peso della tradizione pitagorica trasmessa via Boezio. Possiamo trovare ragioni analoghe per la teoria della metafora?

Possiamo, ed è il peso che su tutta la cultura dottrinale medievale ha avuto il commento alle *Categorie* aristoteliche attraverso la mediazione di Porfirio.

Riprendendo in sintesi quanto detto in Eco (1984, 2.4.) l'*arbor porphiriana* tradizionale prevede che per ottenere una buona definizione (che poi significa attribuire le giuste proprietà a una qualsiasi entità) occorre avere un genere e una differenza specifica, la cui unione costituisce la specie, la quale poi diventa genere per la specie soggiacente. La formula classica dell'*arbor porphiriana* come si trasmette di trattato in trattato e di commento in commento, è questa:

Differenze	**GENERI E SPECIE**	**Differenze**

	SOSTANZA	
corporea		Incorporea
	CORPO	
Animato		inanimato
	ESSERE VIVENTE	
Sensitivo		insensitivo
	ANIMALE	
Razionale		irrazionale
	ANIMALE RAZIONALE	
Mortale		immortale
	UOMO vs DIO	

È noto il dibattito se questo incassamento di generi e specie abbia solo valore logico o anche valore ontologico. È fatale tuttavia che, date le influenze neoplatoniche che gravavano su Porfirio, questo albero appaia alla pleiade di commentatori che iniziano la loro carriera accademica col commento alle *Categorie* (ma in fatto all'*Isagoge* porfiriana) l'esempio proposto assuma il valore di una immagine fissa dell'ordine del mondo. Il difetto di questo albero è tuttavia che esso definisce la differenza tra il Dio e l'uomo ma non quella, poniamo, tra uomo e cavallo. Se si dovesse definire il cavallo l'albero dovrebbe essere arricchito da disgiunzioni successive. Abelardo dice in *Editio super Porphyrium* (150v12) che *pluraliter ego dicit genera, quia animal dividitur per rationale animal et irrationale; et rationale per mortale et immortale dividitur; et mortale per rationale et irrationale dividitur*. Seguiamo il suggerimento e tentiamo questa divisione che ci permette di distinguere uomo da cavallo (anche se ovviamente non ci consente di distinguere il cavallo dall'asino):

	ANIMALE	
Mortale		immortale
	ANIMALE MORTALE	
razionale		Irrazionale
UOMO		CAVALLO

Ma si vede che, se in una divisione del genere, si dovesse reintrodurre il Dio, l'albero non funzionerebbe più.. La sola soluzione sarebbe quella di porre due volte (almeno) la stessa differenza sotto due generi diversi:

		ANIMALE		
Razionale			irrazionale	
ANIMALE. RAZIONALE			ANIMALE IRRAZIONALE	
Mortale	immortale		mortale	immortale

UOMO	DIO		CAVALLO	CERBERO

Ora, che la stessa differenza possa ricorrere due volte sotto due generi lo dice anche Aristotele in *Analitici Secondi* (90b sgg) dove definisce le differenze tra numeri e pone sia sotto i numeri pari che sotto i dispari le due differenze "non somma" e "non prodotto". Abelardo nella *Editio super Porphyrium* (157v15) dice che *falsum est quod omnis differentia sequens ponit superiores, quia ubi sunt permixtae differentiae, fallit*, il che equivale a dire che non si può dire "se mortale allora razionale", visto che nel diagramma appena delineato si può anche dire "se mortale allora irrazionale". Ma come può essere specifica, e cioè propria di una sola specie, una differenza che si riproduce uguale sotto generi diversi per costituire specie diverse? La risposta che si tentava in Eco (1984) è che, visto che le specie sono una congiunzione di genere e differenza, e il genere superiore è a propria volta congiunzione di altro genere più differenza) la soluzione più logica è che l'albero sia costituito da sole differenze, proprietà che possono articolarsi in alberi diversi a seconda delle cose da definire. Boezio lo sapeva benissimo e in *De divisione* (VI, 7) dice che sostanze come la perla, l'ebano, il latte e accidenti, più differenze come bianco e liquido, possono dare origine ad alberi alternativi, in questo modo.

cose bianche	**{**	liquide	LATTE
		dure	PERLA
cose nere	**{**	liquide	INCHIOSTRO
		dure	EBANO
cose liquide	**{**	bianche	LATTE
		nere	INCHIOSTRO
cose dure	**{**	bianche	PERLA
		nere	EBANO

Come si vede, l'accidente di essere duro è una differenza nel genere delle cose nere, ma l'essere nero diventa differenza del genere cose dure. Il che era già stato detto da Aristotele in *Topici* (107b) dove, parlando del colore di un corpo e del colore di una nota, si rileva non solo che queste differenze sono diverse (le differenze di colore in un corpo riguardano la vista, quelle di una nota riguardano l'udito) ma che *bianco* detto di un corpo è una specie di colore, mentre detto di una nota è una differenza.

Aristotele vuole dire che, dato il genere colore, esso si divide, a causa di qualche differenza specifica che non esplicita, nelle specie bianco, rosso, verde eccetera. Nel genere delle note, invece, a causa di una differenza come la chiarezza, si caratterizza la specie "nota X". Prendiamo per buona la

suddivisione aristotelica. Vediamo come venga legittimata la soluzione boeziana: la similitudine di proprietà che rende un semema il metaforizzante dell'altro, può attuarsi da un lato su una specie e dall'altro su una differenza. Amalgamando, all'interno del genere "bianco" sulle opposte differenze "liquido" e "duro", si potrà dire che la perla è latte duro. Ma, facendo diventare genere la differenza "duro" e riducendo il genere "bianco" a differenza, si potrà dire che la perla è ebano bianco.

Considerando generi e differenze come intercambiabili a seconda della definizione che si vuole dare, ovvero dell'insieme rispetto al quale si vuole considerare una data entità o proprietà (e Aristotele usa a piene mani di articolazioni del genere quando deve stabilire le proprietà degli animali), le possibilità di sostituzione metaforica diventano molto ampie e sono consentiti molteplici ardimenti.

Ora si dà il caso che queste licenze che Aristotele liberamente si prendeva, non sono previste nell'*arbor porphyriana*, quale appare nei vari commenti alle *Categorie*. Il pensiero dottrinale è fortemente ancorato a questo modello, e quindi può facilmente capire e mettere in forma sostituzioni da genere a specie e viceversa, ma si trova imbarazzato quando deve parlare della molteplicità delle proprietà che entrano in gioco nelle sostituzioni metaforiche. Si noti che non solo Goffredo di Vinosalvo, che non era un filosofo, avverte di come si debbano cercare in una cosa *tutte* le proprietà possibili: anche i filosofi e i teologi, quando dovevano analizzare una metafora, vedevano benissimo su quali caratteristiche magari periferiche si poneva l'amalgama tra due sememi.. Però nel momento in cui avrebbero potuto costruire una teoria dell'invenzione metaforica (visto di quali finezze erano capaci quando si trattava di discutere problemi di logica), si trovavano a mancare di un modello classificatorio – e quindi di un modello semantico - molto agile, e non se la sentivano di mettere in crisi il modello canonico dell'albero di Porfirio, che è quello su cui ciascuno di loro si era formato.

RIFERIMENTI

Aristoteles Latinus 1968. *De Arte Poetica* (Tr. Guillelmi e Tr. Hermanni). Bruxelles: Desclée.

Aristoteles Latinus 1978. *Rhetorica* (Tr. Vetus e Tr. Guillelmi). Leiden: Brill.

Auerbach, Heinrich 1944 'Figura".*Neue Dantenstudien* 5 (tr. it. In *Studi su Dante,* Milano, Feltrinelli, 1963).

Bogges, WE.F. 1970. Aristotlès Poetics in the Fourtheenth Century. *Studies in Philology* 67, pp.278-294.

Bogges, William F. 1971. Hermannus Alemannus's rhetorical translations. *Viator* 2, pp.227-250.

Butterworth, Charles E. 1980. *Averroès Middle Commentaries on Aristotlès Poetics*. Princeton. Princeton U.P. (2a ed. South Bend: St. Augustin Press)

Compagnon, Antoine 1979. *La seconde main*. Paris: Seuil.

Comparetti Domenico 1937. *Virgilio nel Medioevo.* 3° rist. Firenze, Nuova Italia 1967

Curtius, Ernst Robert 1948. *Europäische Literatur und lateinischer Mittelater*. Bern: Francke (tr. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*.Firenze: Nuova Italia, 1992.

Dahan, Gilbert 1980. Notes et textes sur la Poétique au Moyen Age. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 47, pp. 171-239.

Dahan, G. e Rosier-Catach,I, eds. 1998. *La* Rhétorique *d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au XVII siècle*. Paris: Vrin.

Dahan, Gilbert 1998. L'entrée de la *Rhétorique* d'Aristote dans le monde latin entre 1240 et 1270. In Dahan e Rosier eds. 1998, pp. 65-86.

De Bruyne, Edgard, 1946. *Etudes d'esthétique médiévale.* Brugge: De Tempel,.

De Lubac, Henri, , 1959 *Exégèse médiévale.* Paris: Aubier.

Eco Umberto 1970. *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. 2° ed. riveduta. Milano: Bompiani.

Eco Umberto, 1984, "Simbolo". In *Semiotica e filosofia del linguaggio*.Torino: Einaudi.

Eco, Umberto, 1985 "L'Epistola XIII e l'allegorismo medievale".In *Sugli specchi*. Milano:Bompiani

Eco, Umberto 1987. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milano: Bompiani.

Faral, Edmond 1958. *Les arts poétiques du XIIme et du XIIIme siècle*.Paris: Champion.

Hackett, Jeremiah 1997. Roger Bacon on Rhetoric and Poetics. In Hackett, J., ed., *Roger Bacon and the Sciences*. Leiden: Brill,pp. 133-149.

Lemay, Richard 1997. Roger Bacon's attitude toward the latin tranlations and translators of the Twelfth and Thirteenth century. In In Hackett, J., ed., *Roger Bacon and the Sciences*. Leiden: Brill, pp. 25-47.

Lovejoy, Arthur 0. 1936 *The Great Chain of Being.* Cambridge: Harvard U.P. (tr. it. *La grande catena dell'essere,* Milano, Feltrinelli, 1966)

Lyttkens, Hampus 1952. *The Analogy between God and the World*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Marmo, Costantino 1992. Retorica e motti di spirito. Una *quaestio* inedita di Giovannni di Jandun.

In Magli, P. et al. eds. *Semiotica, storia, interpretazione*. Milano: Bompiani, pp. 25-42.

Marmo, Costantino 1994. *Semiotica e linguaggio nella scolastica*. Roma: Istituto Storico Italiano per il M.E.

McKeon, Richard 1952. Rhetoric in the Middle Ages. In Crane, R.S. et al. eds., *Critics and Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.260-296.

Menendez y Pelayo, Marcelino 1883. *Historia de las idea estéticas en España*. Madrid: Perez Dubrull.

Murphy, James 1974. *Rhetoric in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.

Owens, Joseph 1951, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. Toronto: Pontifical Institute.

Pépin, Jean, 1958 *Mytbe et allégorie.* Paris: Montaigne.

Pépin, Jean, 1970. *Dante et la tradition de l'allegorie*Paris: Vrin.

Rosier-Catach, Irène 1997. Prata rident. In De Libera, A. et al., eds., *Langages et philosophie*. Paris: Vrin, pp. 155-176.

Rosier-Catach, Irène 1998. Roger Bacon, al-Farabi et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale. In Dahan et Rosier eds. 1998, pp. 87-110.

La metafora nel Medioevo

TESTI

DONATO, *ARS MAIOR III*

Tropus est dictio translata a propria significatione ad non proprium similitudinem ornatus necessitatisve causa. Sunt autem tropi tredecim: metaphora, catachresis, metalepsis, metonymia, antonomasia, epitheton, synecdoche, onomatopoeia, periphrasis, hyperbaton, hyperbole, allegoria, homoeosis.

Metaphora est rerum verborumque translatio. Haec fit modis quattuor, ab animali ad animale, ab inanimali ad inanimale, ab animale ad inanimale, ab inanimali ad animale: ab animali ad animale, ut *Tiphyn aurigam celeris fecere carinae*; nam et auriga et gubernator animam habent: ab inanimali ad inanimale, ut *ut pelagus tenuere rates*; nam et naves et rates animam non habent: ab animali ad inanimale, ut *Atlantis cinctum assidue cui nubibus atris piniferum caput*;nam ut haec animalis sunt, ita mons animam non habet, cui membra bominis ascribuntur: ab inanimali ad animale, ut *`si tantum pectore robur Concipis*; nam ut robur animam non habet, sic utique Turnus, cui haec dicuntur, animam habet. Scire autem debemus esse metaphoras alias reciprocas, alias partis unius….

Catachresis est usurpatio nominis alieni, ut parricidam dicimus qui occiderit fratrem, et piscinam quae pisces non habet. Haec enim nisi extrinsecus sumerent, suum vocabulum non haberent.

Metalepsis est dictio gradatim pergens ad id quod ostendit, ut `speluncis abdidit atris' et post aliquot mea regna videns mirabor aristas.

Metonymia est [dictio] quaedam veluti transnominatio. Huius multae sunt species. aut enim per id quod continet id quod continetur ostendit, ut *nunc pateras libate Iovi*; aut contra, ut *vina coronant*; aut per inventorem id quod inventum est [ostendit], ut *sine Cerere et Libero friget Venus*; aut contra, ut *vinum precamur, nam hic deus praesens adest*…

Antonomasia est significatio vice nominis posita, quae fit modis tribus: ab animo, a corpore, extrinsecus: ab animo, ut *magnanimusque Anchisiades*; a corpore, ut *ipse arduus altaque pulsat Sidera*; extrinsecus, ut *infelix puer atque impar congressus Achilli*.

Epitheton est praeposita dictio proprio nomini. Nam antonomasia vicem nominis sustinet, epitheton numquam est sine nomine, ut *dira Celaeno* et *dia Camilla*. Fit etiam epitheton modis tribus: ab animo, a corpore, extrinsecus. His duobus tropis vel vituperamus aliquem vel ostendimus vel ornamus.

Synecdoche est significatio pleni intellectus capax, cum plus minusve pronuntiat. Aut enim a parte totum ostendit, ut *puppesque tuae pubesque tuorum*; aut contra, ut *ingens a vertice pontus in puppim ferit* et *fontemque ignemque ferebant*. Meminisse autem debemus, cum fit a parte totum, ab insigni parte faciendum.

Onomatopoeia est nomen de sono factum, ut *tinnitus aeris*, *clangor tubarum*.

Periphrasis est circumlocutio, quae fit aut ornandae rei causa, quae pulchra est aut, vitandae, quae turpis est, ut *et iam prima novo spargebat lumine terras* et cetera et *nimio ne luxu obtunsior usus sit genitali arvo* et cetera.

Hyperbaton est transcensio quaedam verborum ordinem turbans, cuius species sunt quinque: hysterologia, anastrophe, parenthesis, tmesis, synchysis.

Hysterologia vel hysteroproteron est sententiae cum verbis ordo mutatus, ut *torrere parant flammis et frangere saxo*.

Anastrophe est verborum tantum ordo praeposterus, ut *Italiam contra* pro *contra Italiam.*

Parenthesis est interposita ratiocinatio divisae sententiae, ut *Aeneas, neque enim patrius consistere mentem passus amor, rapidum ad naves praemittit Achaten.*

Tmesis est unius conpositi aut simplicis verbi sectio, una dictione vel pluribus interiectis, ut *septem subiecta trioni* pro *septemtrioni* et *saxo cere comminuit brum* et *Massili portabant iuvenes ad litora tanas*, hoc est cerebrum et Massilitanas.

Synchysis est hyperbaton ex omni parte confusum, ut *tris notus abreptas in saxa latentia torquet, saxa vocant Itali mediis quae in fluctibus aras*. Est enim ordo hic: *tris abreptas notus in saxa torquet, quae saxa in mediis fluctibus latentia Itali aras vocant.*

Hyperbole est dictio fidem excedens augendi minuendive causa: augendi, ut *nive candidior*, minuendi, ut *tardior testudine*.

Allegoria est tropus, quo aliud significatur quam dicitur, ut *et iam tempus equum fumantia solvere colla*, hoc est `carmen finire'. Huius species multae sunt, ex quibus eminent septem: ironia, antiphrasis, aenigma, charientismos, paroemia, sarcasmos, astismos.

a. Ironia est tropus per contrarium quod conatur ostendens, ut *egregiam vero laudem et spolia ampla refertis tuque puerque tuus* et cetera. Hanc nisi gravitas pronuntiationis adiuverit, confiteri

videbitur quod negare contendit.

b. Antiphrasis est unius verbi ironia. ut [bellum lucus el Parcae] bellum, hoc est minime bellum, et lucus eo quod non luceat, et Parcae eo quod nulli parcant.

c. Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum, ut *mater me genuit, eadem mox gignitur ex me,* cum significet aquam in glaciem concrescere et ex eadem rursus effluere.

d. Charientismos est tropus, quo dura dictu gratius proferuntur, ut *cum interrogantibus nobis, numquis nos quaesierit, respondetur `bona fortuna'*; exinde intellegitur neminem nos quaesisse.

e. Paroemia est accommodatum rebus temporibusque proverbium, ut *adversum stimulum calces* et *lupus in fabula*.

f. Sarcasmos est plena odio atque hostilis inrisio, ut *en agros et quam bello, Troiane, petisti, Hesperiam metire iacens*.

g. Astismos est tropus multiplex numerosaeque virtutis. Namque astismos putatur quidquid simplicitate rustica caret et faceta satis urbanitate expolitum est, ut *est illud qui Bavium non odit amet tua carmina, Maevi, atque idem iungat vulpes et mulgeat hircos*.

h. Homoeosis est minus notae rei per similitudinem eius quae magis nota est demonstratio. Huius species sunt tres: icon, parabole, paradigma. (i) Icon est personarum inter se vel eorum quae personis accidunt conparatio, ut *os humerosque deo similis*. (ii) Parabole est rerum genere dissimilium conparatio, ut *qualis mugitus fugit cum saucius aram taurus* et cetera. (iii) Paradigma est enarratio exempli hortantis aut deterrentis: hortantis, ut *Antenor potuit mediis elapsus Achivis Illyricos penetrare sinus* et cetera; deterrentis, ut *at non sic Phrygius penetrat Lacedaemona pastor Ledaeamque Helenam Troianas vexit ad urbes*.

BEDA *DE SCHEMATIBUS ET TROPIS* (PL 90, 179 SGG).

Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem, ornatus necessitatis ve causa. Sunt autem tropoi, qui Latine modi vel mores interpretari possunt, numero tredecim, videlicet: 1. metaphora; 2. katachresis; 3. metalepsis, 4. metonymia; 5. antonomasia; 6. epitheton; 7. synecdoche; 8. onomatopoeia; 9. periphrasis; 10 hyperbaton (species sunt quinque: Hysterologia, anastrophe, parenthesis, tmesis, synchysis); 11. hyperbole; 12. allegoria (species sunt septem: Eironeia, antiphrasis, aenigma, charientismos, paroemia, sarkasmos, asteismos); 13. homoeosis (species sunt tres: Eikon, parabole, paradeigma).

1. De metaphora. Metaphora est rerum verborumque translatio. Haec fit modis quatuor: 1, ab animali ad animal: 2, ab inanimali ad inanimal: 3, ab animali ad inanimal: 4, ab inanimali ad animal. Ergo:

1, Ab animali ad animal ita fit, ut psalmo II: *Quare fremuerunt gentes?* Et: *Dominus qui eripuit me de ore leonis, et de manu ursi*. Item psalmo CXXXVIII: *Si sumpsero pennas meas ante lucem*. Nam et homines et bestiae et volucres animam habent.

2, Ab inanimali ad inanimal, ut Zachariae undecimo: *Aperi, Libane, portas tuas*. Item psalmo VIII: *Qui perambulat semitas maris*. Translatio est enim a civitate ad montem, et a terra ad mare, quorum nullum animam habet.

3, Ab animali ad inanimal, ut, Amos I: *Exsiccatus est vertex Carmeli*. Homines enim, non montes, verticem habent.

4, Ab inanimali ad animal, ut, Ezech. XI: *Auferam a vobis cor lapideum*. Non enim lapis, sed populus animam habet. Hic autem tropus et ad Deum fit multifarie. A volucribus, ut: *Sub umbra alarum tuarum protege me*. A feris, ut: *Dominus de Sion rugiet*. A membris humanis, ut psalmo XVI [Hic et infra a Beda vel librariis erratum est: verba enim Quis mensus est, etc., sunt Isaiae, cap. XL; sequentia vero, Inveni David, etc., leguntur in Act. apost., cap. XIII.] : *Quis mensus est pugillo aquas, et coelos palmo ponderavit?* Ab homine interiore, ut, Isai. XL: *Inveni David filium Jesse, virum secundum cor meum*. A motibus mentis humanae, ut psalmo II: *Tunc loquetur ad eos in ira sua.* Et, Genes. VI: *Poenitet me hominem fecisse*. Et, Zachar. VIII: *Zelatus sum Sion zelo magno*. Et innumera hujusmodi. A rebus insensibilibus, ut, Amos II: *Ecce ego stridebo super vos, sicut stridet plaustrum onustum feno*. Qui videlicet tropus et in communi locutione usitatissimus est, cum dicimus fluctuare segetes, gemmare vites, floridam juventutem, et lacteam canitiem.

2. De katachresi. Katachresis est abusio nominis aut verbi, ad significandam rem quae propria appellatione deficit. Haec autem a metaphora differt, quod illa vocabulum habenti largitur, haec, quia non habet proprium, alieno utitur, ut parricidam dicimus qui occiderit fratrem, et piscinam quae pisces non habet. Haec enim nisi extrinsecus sumerent suum vocabulum, non haberent. Huic simile est illud: *Pone vectes in quatuor angulis mensae per singulos pedes, et sextum sagum in fronte tecti duplicis, et ibi*

confringit cornua arcuum. Et, II Paral. IV: *Labium illius erat quasi labium calicis, et repandi lilii*. Pedes quippe et frons et cornu et labium, hominum tantum sunt, et animantium, non etiam rerum insensibilium. Quae nomina, si Scriptura praefatis rebus non imposuisset, quod proprium his diceret, non haberet. Ad hunc tropum pertinet quod scriptum est, Joan. V: *Est autem Hierosolymis probatica piscina*; a piscibus enim nomen accepit aqua, quae nequaquam propter pisces, sed ad lavandas (ut ferunt) hostias, collecta est, unde Probatice cognomen sortita est.

(…)

4. De metonymia. Metonimia est quaedam veluti transnominatio, ab alia significatione ad aliam proximitatem translata. Hujus sunt multae species. Per id quod continet id quod continetur ostendit, per id quod continetur id quod continet, per inventorem id quod inventum est, per inventum inventorem, per efficientem id quod efficitur, per id quod efficitur efficientem. Per id quod continet id quod continetur, ut, Genes. XXIV: *Effundens hydriam in canalibus*; aut contra, *Accipe litteras tuas*; neque enim hydria effundebatur, sed quod in ea continebatur; nec litterae in manus, sed charta quae litteras continet assumitur. Et iterum: *Dimitte eam, et vadat, et aspicietis.* Non enim arca, sed plaustrum quo continebatur aqua, vel boves qui ducebant plaustrum, ire poterant. Haec et per efficientem id quod fit, et, e contra, per hoc quod fit efficientem designat.

(….)

7. De synecdoche. Synecdoche est significatio pleni intellectus capax, cum plus minusve pronuntiat; aut enim a parte totum ostendit, ut Joan. I: *Verbum caro factum est*. Et, Act. XXVII: *Eramus vero in nave, universae animae ducentae septuaginta sex*. Aut contra, ut, Joan. XIX: *Ergo propter Parasceven Judaeorum, quia juxta erat monumentum ubi posuerunt Jesum.*

(…)

13. De homoeosi. Homoeosis est minus notae rei per similitudinem ejus quae magis nota est demonstratio; hujus species sunt tres, eicon, parabole, paradeigma.

De eicon. Eicon est personarum inter se, vel eorum quae personis accidunt, comparatio, ut, Joan. I: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a patre*; et, Luc. XX: *Neque nubent, neque ducent uxores, neque enim ultra mori poterunt, aequales enim angelis erunt.*

De parabole. Parabole est rerum genere dissimilium comparatio, ut, Matth. XIII: *Simile est regnum coelorum grano sinapis*; et, Joan. III: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis*.

De paradeigmate. Paradeigma est praepositio, sive enarratio exempli exhortantis aut deterrentis. Exhortantis, ut, Jac. V: *Elias homo erat similis nobis, passibilis, et orationem oravit ut non plueret super terram, et non pluit annis tribus, et mensibus sex*; et, Matth. VI: *Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et pater vester coelestis pascit illa*. Deterrentis, ut, Matth. XXIV: *Illa hora qui fuerit in tecto, et vasa ejus in domo, non descendat tollere illa; et qui in agro, similiter non redeat retro*. Memores estote uxoris Loth.

ALCUINO (*DE RHETORICA*, HALM, *RHET. MIN*.)

Legendi sunt auctorum libri eorumque bene dicta memoriae mandanda: quorum sermone adsueti facti qui erunt, ne cupientes quidem poterunt loqui nisi ornate. Neque tamen utendum erit verbis priscis, quibus iam consuetudo nostra non utitur, nisi raro ornandi causa et parce, sed tamen usitatis plus ornatur eloquentia." (37)

In singulis verbis duo sunt, quae orationem inlustrant, aut si sit proprium verbum aut translatum. In propriis illa laus est, ut abiecta et inconsueta fugiamus, electis et inlustribus utamur, in quibus plenum quiddam et consonans inesse videatur, in quo consuetudo etiam bene loquendi valet plurimum.

In translatis late patet ornatus, quem genuit necessitas, inopia coacta et angustiis, post autem delectatio et iocunditas celebravit. Nam ut vestis frigoris repellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem, sic verbis translatio instituta est inopiae causa, deinde frequentata est delectationis et ornatus. Nam *gemmare vites*, *luxuriare messem*, *fluctuare segetes*, etiam rustici dicunt; quod enim declarari vix verbo proprio potest, id translato inlustratur. Ea tamen transferri oportet quae clariorem faciunt rem, ut est *horrescit mare* et *fervet aestu pelagus*. Nonnumquam etiam brevitas translatione conficitur, ut *telum manu fugit*; inprudentia enim teli missi propriis verbis exprimi brevius non posset, et quoniam summa haec laus est verbi translati, ut sensum aperiat. K. An undecumque licet ducere translationes? A. Nequaquam, sed tantum de honestis rebus. Nam summopere fugienda est omnis turpitudo earum rerum, ad quas eorum animos qui audiunt trahet similitudo, ut dictum est *morte Africani castratam rem publicam* et *stercus curiae*: in utroque deformis cogitatio similitudinis. Item non sit maior translatio, quam res postulet, ut *tempestas litis*", aut contra minor, ut *aer tonat, ceu dormiens*

stertit. Est quoque pulchra translatio per metonymiam, cum res per auctorem rei significatur, ut pro bello Martem et pro frugibus Cererem: aut cum virtutes et vitia pro ipsis, in quibus sunt, appellamus, ut *in quam domum luxuries inrupit et avaritia penetravit*. Est et synechdochica translatio pulchra, cum ex parte totum aut ex toto partem significamus, ut pro tota domu tecta dicamus aut pro undis mare. (38)

GIOVANNI DI SALISBURY *METALOGICON* 19 PL 199

Quod figurarum perutilis est cognitio.

Disponit et tropos, id est modos locutionum, ut cum, a propria significatione ex causa probabili, sermo ad non propriam trahitur significationem: qualis est metaphora, metonymia et synecdoche, et similes, quas enumerare longum est. Sed et hi ad modum schematum privilegiati sunt, et solis eruditissimis patet usus eorum: unde et lex eorum arctior est, qua non permittuntur longius evagari. Regulariter enim proditum est, quia figuras extendere non licet.

Si quis etiam in translationibus et figuris auctorum studiosior imitator est, caveat ne sit dura translatione figura inculta. «Virtus enim sermonis optima est perspicuitas et facilitas intelligendi.» Et schematum causa est necessitas, aut ornatus. Nam sermo institutus est, ut explicet intellectum: et figurae admissae, ut quod in eis ab arte dissidet, aliqua commoditate compensent. Horum autem maxime necessaria est cognitio, quia in omnibus quae praepediunt intellectum, tria solent prae caeteris accusari; haec autem sunt schemata adjunctis tropis oratorum, sophismata quae fallaciarum nube obducunt animos auditorum, et rationum diversitas, quae praejacet in animo dicentis, et rectam intelligentiae cognita parat viam. Siquidem, ut Hilarius ait: «Intelligentia sumenda est ex causis dicendi;» alioquin etiam in Scripturis canonicis rixabuntur Patres, sibique erunt etiam evangelistae contrarii, si judex insulsus, ad solam dictorum superficiem, et non ad dicentium mentes aspiciat. Hoc itaque perversi ingenii est, et suum aspernantis profectum.

Nonne Salomon, non modo in eodem libro, et in eadem pagina, sed etiam continuis versibus, dicit: Ne respondeas stulto secundum stultitiam suam, ne efficiaris ei similis; et: Responde stulto secundum stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur? (Prov. XXVI.) Itaque regulae sciendae sunt, ut ad illas constet, quid in sermone rectum sit, quid enorme; quia nisi ad regulam, prava non corriges nulloque studio ignotum praecipitium declinabis. At in regulis, vix aliquid utilius aut compendiosius dixerim ea parte artium, quae dum figuras notat auctorum, virtutes et vitia sermonum luculenter ostendit.

Unde miror quare tantopere a coaetaneis nostris negligitur, cum utilissima sit, et compendiosissima, et fere ab omnibus scriptoribus hujus artis diligentissime pertractata. Donatus, Servius, Priscianus, Isidorus, Cassiodorus, Beda noster, et alii quam plures, eam singuli tractant, ut nisi ex negligentia, ignota esse non possit. Quintilianus quoque dum hanc tradit, tantis effert praeconiis, «ut sine hac nec nomen professionis dicat constare grammatico, et frustra ad artis peritiam aspirare.» Verborum autem significatio diligentius excutienda est, et quid sermo quilibet in se, quid ab adjunctis in contextu possit, solertius perscrutandum, ut sophismatum umbras, quae verum obnubilant, discutere possit. Dicendi autem ratio pensanda est, «ex circumstantia dictorum, ex qualitate personae, ex qualitate auditorum, ex loco et tempore,» aliisque, vario modo, apud diligentem exploratorem, considerandis Si quis autem his diligenter institerit, quae adversus tria intellectus repagula proposita sunt, profectum suum in scriptis et dictis intelligendis, et ipse mirabitur, et aliis venerabilis apparebit.

TESAURO, *CANNOCCHIALE ARISTOTELICO* (1670: 116 SGG)

Chiamo io dunque imitazione una sagacità con cui, propostoti una metafora o altro fiore dell'umano ingegno, tu attentamente consideri le sue radici e, traspiantandole in differenti categorie come in suolo sativo e fecondo, ne propaghi altri fiori della medesima spezie, ma non gli medesimi individui. Un solo esempio ti basterà di soperchio.

Nessun salutò la eloquenza così di lungi, che sovente non abbia udito quella rettorica figura «prata rident», per dire «prata vernant, amoena sunt». Questa veramente argutezza intera non è, ma simplice metafora: feconda genitrice, però, d'innumerabili argutezze.

Egli è dunque un bel fior rettorico, ma è così calpestato per le scuole, che incomincia putire. Laonde se in un tuo discorso academico tu pompeggiassi di questa metafora così nuda: «prata rident», vedresti rider gli uomini e non gli prati. Così ci fa ridere l'udire i «liquidi cristalli» e i «raggi di Febo». Ella pertanto ringiovanirà se, considerate le sue radici, l'anderai variando con leggiadria. La prima radice è l'essere la voce *rident* una particella dell'orazione, cioè un verbo neutro assoluto. La puoi tu dunque leggiermente e leggiadramente variare piegandola in tutte le altre maniere gramaticali e formandone il

nome sostantivo: «iucundissimus pratorum risus». Il cumulativo: «ridibunda vidimus prata». Il participio: «vernant prata *ridentia*». L'avverbio: *« ridenter* prata florent ». li gerondio: « *ridendo* nos excipiunt prata ». Il frequentativo: «suavissime *risitant* prata». L'astratto: «pratorum *risio* oculos beat ». Il superlativo: *« ridentissime* prata gliscunt ». Il diminutivo: «nos dulci *risulo* prata pelliciunt». Il denominativo: «*ridicola* prata». E il composito: «sub aequinoctium leviter incipiunt *subridere* prata ». Così tu vedi che, cangiata solamente la forma grammaticale, quella metafora non è più l'istessa: vecchia nella sostanza, e novella nella maniera.

La seconda radice è loicale, cioè l'essere a voce *rident* un termine significativo. Onde potrai variarlo con altre voci sinonime e affini in questa guisa: «pratorum *hilaritas* homines hilarat. Vere novo *laeta* et festiva exultant prata. Blande prata *gestiunt.* Lepida pratorum *alacritas. Vultum iam explicant* prata». E il greco vocabolo: *«gelasinum* agnosces in pratis». Possono inoltre servir le voci astratte e fabulose: «*Risus et Charites* libero pede prata persultant».

La terza varietà sarà per via de' termini relativi, potendone tu fabricar la metafora correlativa, la reciproca, la contraria, la privativa e la simile. Correlativa sarà se tu di': «ridenti iuventac *arrident* prata»; reciproca se, come altri chiamò l'amenità «pratorum *risum»,* così tu chiamerai il riso *«amoenitatem* faciei». Contraria se, come altri al prato ameno attribuisce il riso, agli sterili per contra tu attribuisci la mestizia: «Hac in solitudine *moestissima* videres prata. Sub Canopo squalida ubique prata *lugent*». Privativa sarà se, dando a' prati il riso dell'uomo, torrai qualche proprietà che dovrebbe andar congiunta col riso umano: «Prata *rident* sine *ore. Risus* est sine cachinno». Simile finalmente sarà se quel ch'altri dice del prato tu lo dirai delle sue parti, come ripe, erbe, fiori: «Virides rident ripae. Laeta exultant gramina. Fragrantissimi rident *flores* ». E similmente affermar lo potrai di tutte le parti della terra: «Alma ridet *tellus. Rident segetes. Vineta* rident. Rident fioriparae valles». Anzi, come il riso de' prati significa una lor perfezione che allegra il riguardante, così ogni cosa che allegri e ricrei altrui parimente può dirsi ridere: «Velificantibus nautis ridebat mare. Ridente caelo perreximus». Eziandio le cose inanimi: «Tibi ridet fortuna»

Eccoti quante metafore partorisce una sola metafora, tutte significatrici di una sola proprietà. Che se ora tu ligherai questa proprietà del rider de' prati con le cose antecedenti, concomitanti e conseguenti, tante proposizioni ed entimemi arguti ne farai germogliare, che tanti fiori apunto non partoriscono i prati al primo tempo. Chiamo, antecedenti le cagioni di questo metaforico riso; cioè il ritorno del sole dal tropico iberno al segno dell'Ariete. Lo spirar di Zefiro fecondator della terra. i tiepidi venti australi. Le piogge di primavera. La fuga delle nevi. Le sementi dell'autunno. Onde scherzando dirai: «Soli arridentia prata reditum *gratulantur.* Vis scire cur prata rideant? *Phryxei Arietis* cornibus petitum boream irrident. Tepentis Zephyri proritata blanditiis prata solvuntur in risum. Suavissirnis Austri delibuta suaviis subrident prata. Dubitas cur prata rideant? *Imbribus* ebria sunt. Excussis *nivibus* prata respirant. Vomeribus fracta, vulneribus foecunda tellus quod lugens *conceperat* ridens parit».

Chiamo concomitanti quelle cose che accadono nel tempo medesimo che i prati ridono. Allora Favonio spira, la terra s'apre, piangono i rusignuoli, cantano gli uccelli, cadono le rugiade, corrono i rivi, s'allegrano i pastori. Onde, accoppiandosi l'un con l'altro, nascono queste proposizioni: «Favonii suspiria rident prata. Ludente flora tellus risu *fatiscit.* Dum garrit *Prognes,* prata rident. Rident arva dum modulantur aviculae. Tam effuse prata rident, *ut roscidas* exprimant lacrymas. Pratis *lacrymae* cadunt gaudio. Certat cum *pastorum* alacritate pratorum alacritas».

Chiamo finalmente consequenti gli effetti dell'amenità de' prati: cioè la pastura degli armenti, la speranza degli agricoltori, il cader sotto la falce, lo inaridire a' raggi del sole. Potrai dunque dire: «Grato risu avios *greges* invitant prata. *Agrestium* votis arridet tellus. Heu brevis voluptas: subito pallore funestatur pratorurn risus. Ridentibus pratis falx dira supervenit. Lacta pratorum iuventa ad lethum properat eodernque necatur sole quo nascitur».

Tu vedi quanto copiosa vena di metafore una sola metafora ti abbia dischiusa; ma più copiose ne sgorgheranno se caverai più profondo. Però che, se à prati tu concedi il riso dell'uomo, perché non conceder loro ancora le circonstanze che accompagnano il riso? Se il suggetto del riso è la faccia, elegantemente dirai: «pulcherrima pratorum *facies*». E se la faccia ha le sue membra, ancor dirai: «Tondentur falce virides pratorum *comae. Crinita* frondibus prata virent. Micantes pratorum oculi, flores. Gregibus pandunt prata *sinum»*. E perché il ridere è una passion naturale, conseguentemente ogni natural passione potresti rapportare dall'uomo a' prati dicendo: *«Mirantur* prata suas opes. Aegra tellus morantem *suspirat* Zephirum. Amici solis reditum *sperat.* Boream prata *pavent,* etc.». Che se li fai capaci di passioni, necessariamente capaci li farai di vizio e di virtù: *«Benefica* tellus nativas suas opes gregibus indulget. *Liberalia* sata plus semper quam acceperint reddunt. *Ingratum* colentibus solum. *Inobsequens* alumna tellus altorum spei minime respondet. Vere novo prata *lasciviunt. Cerebrosus* ager domari nescit. Terra *cicur et mitis* aratro». E similmente le virtù e facultà intellettuali, come ingegno, sapienza e arti: «Mira pratorum *ingenua* in herbarum florumque varietate. *Sapientissima* tellus singulis hominum morbis singulas herbarum virtutes excogitavit. Ingeniosa *opifex* terra phrygiata floribus

peristromata sine radio *texit,* sine acu *variat,* sine penicillo *pingit*». Se dunque tu comunichi alla terra gli atti morali, converratti ancora comunicarle i naturali, come concepire, partorire, nutrirsi, riposare, etc. Dirai dunque con argutezza: «Alma parens tellus felicia *concipit* semina. Marito foeta Zephiro partus odoratos *progignit. Caelebs* ibi terra nullo violatur aratro. Genialibus toris cereales partus *innascuntur.* In aquilonari solo plantae *gigantescunt.* Nova herbarum pubes *sobolescit* et rivo *lactatur.* Virentes alumni materno pratorum gremio *educantur.* Matutina roscidum nectar *ebibunt* prata. Favonio *nubentia* prata divitem gemmantium florum dotem pendunt. Noctu *colpita* pratorum lilia surgente aurora *excitantur.* Aestivis lassata laboribus per brumam prata *requiescunt*». Ancora i vocabuli delle etadi umane acconciamente si transportano: «Vere novo nova pratorum *aetas.* Laeta herbarum infantia ludit. Unius horac momentis *adolescunt, senescunt, occidunt* rosae. Effoeta prata nivibus *canescunt, hyeme* pereunt, vere novo *rediviva*». Finalmente gli abiti, le insegne e gli 'nstrumenti umani metaforicamente convengono alla terra: «Quam raptor *spoliaverat* Boreas, liliato syrmate *convestit* Zephyrus terram. Praepostere insaniens tellus aestivo tempore *vestes* induit, hiberno exuit. Viridi instructa *paludamento* tellus triumphat. *Baccata rore, coronata* floribus, prata genium solvunt. Hic horrentibus dumis *armantur* prata. Iam *hastati* late aristis militant campi». Insomma discorri tutto l'indice delle sopramemorate categorie: e sì come da ciascheduna si traggon voci proprie dell'uomo, così le farai figuratamente servire alla terra e al prato.

Anzi di quinci non solamente le metafore e le proposizioni argute, ma i simboli ingegnosi potrai formare, prendendone i vivi colori dalle metafore stesse che si son dette. Però che, volendo rappresentare agli occhi l'amenità della terra, potrai dipingere una giovane *ridente, vestita* a verde trapuntato di *perle* come rugiade, con le *chiome* di frondi *inghirlandate* di fiori, scherzante con Zefiro alato e coronato di rose; e vicino a loro uno *ariete* con lana di oro che li mira E per contrario simbolo la terra sterile potrai dipingere in guisa *vecchierella piangente,* pallida, rugosa e scarna, con le *chiome* modo di sfrondati rami, semivestita di *abito* bruno ma chiazzato di neve; Borea, canuto e fiero vecchione, con sferza di *spini* la flagella e il *Capricorno* celeste in atto cozzante se le avventa.

Eccoti quanto feconda si rende allo ingegno umano per virtù della imitazione una metafora. Parratti non potersi passar più 1à; ma questo amplissimo campo condurratti ad un altro ugualmente spazioso e spezioso, dove, credendoti aver finito, comincerai da capo a scherzar co' translati e argutezze, scorto dalla sola analogia; cioè dal metaforico reciprocamento preaccennato. Perciò che, sì come tu chiamasti l'amenità «riso de' prati», così il riso umano (già l'abbiam detto) chiamar potrai «amenità del volto». E conseguentemente tutte le voci proprie de' prati, de' fiori e della terra possono rapportarsi con leggiadra metafora alle persone co' suoi relativi, correlativi, contrari, simili, e piegarsi in tutte le forme gramaticali che si son dette, e fabricar proposizioni argute congiungendole co' loro antecedenti, concomitanti e conseguenti: e finalmente fabricarne infiniti simboli e imprese, applicando agli uomini le proprietà delle piante. Te ne potrei qua ritessere un nuovo catalogo di esempli; ma lascioti questa opera per tuo diporto, convenendomi passare a' più intimi arcani di quest'arte ingegnosa e ragionare della cagion formale dell'arguzia circa le figure.

RHYTMUS ALTER GIÀ ATTRIBUITO AD ALANO DI LILLA (PL 210):

Omnis mundi creatura,
Quasi liber, et pictura
Nobis est, et speculum.
Nostrae vitae, nostrae mortis,
Nostri status, nostrae sortis
Fidele signaculum.
Nostrum statum pingit rosa,
Nostri status decens glosa,
Nostrae vitae lectio.
Quae dum primo mane floret,
Defloratus flos effloret
Vespertino senio.
Ergo spirans flos exspirat,
In pallorem dum delirat,
Oriendo moriens.
Simul vetus et novella,
Simul senex et puella
Rosa marcet oriens.
Sic aetatis ver humanae
Juventutis primo mane
Reflorescit paululum.
Mane tamen hoc excludit
Vitae vesper, dum concludit
Vitale crepusculum.
Cujus decor dum perorat
Ejus decus mox deflorat
Aetas, in qua defluit.
Fit flos fenum, gemma lutum.
Homo cinis, dum tributum
Homo morti tribuit.
Cujus vita, cujus esse,
Poena, labor, et necesse
Vitam morte claudere.
Sic mors vitam, risum luctus,
Umbra diem, portum fluctus
Mane claudit vespere.
In nos primum dat insultum
Poena mortis gerens vultum,
Labor mortis histrio.
Nos proponit in laborem,
Nos assumit in dolorem;
Mortis est conclusio.
Ergo clausum sub hac lege,
Statum tuum, homo, lege,
Tuum esse respice.
Quid fuisti nasciturus;
Quid sis praesens, quid futurus,
Diligenter inspice.
Luge poenam, culpam plange,
Motus fraena, fastum frange,
Pone supercilia.
Mentis rector et auriga
Mentem rege, fluxus riga,
Ne fluant in devia.

BEDA, *DE SCHEMATIBUS ET TROPIS* (PL 90, 185 SGG):

12. De allegoria. Allegoria est tropus quo aliud significatur quam dicitur, ut, Joan. IV: *Levate oculos vestros, et videte regiones, quia albae sunt jam ad messem*. Hoc est, intelligite, quia populi sunt jam parati ad credendum. Hujus species multae sunt, ex quibus eminent septem: Eironeia, antiphrasis, aenigma, charientismos, paroemia, sarkasmos, asteismos.

De eironeia. Eironeia est tropus per contrarium quod conatur ostendens, ut: *Clamate voce majore*, Deus est enim Baal, et forsitan loquitur, aut in diversorio est, aut in itinere, aut dormit, ut excitetur. Hanc enim nisi gravitas pronuntiationis adjuverit, confiteri videbitur quod negare contendit.

De antiphrasi. Antiphrasis est unius verbi ironia, ut, Matth. XXVI: *Amice, ad quid venisti?* Inter ironiam et antiphrasin hoc distat, quod ironia pronuntiatione sola indicat quod intelligi vult. Antiphrasis vero, non voce pronuntiantis significat contrarium, sed suis tantum verbis, quorum est origo contraria.

De aenigmate. Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum, ut, psalmo LXVII: *Pennae columbae deargentatae, et posteriora dorsi ejus in specie auri*: cum significet eloquia Scripturae spiritualis divino lumine plena, sensum vero ejus interiorem majori coelestis sapientiae gratia refulgentem; vel certe vitam sanctae Ecclesiae praesentem virtutum pennis gaudentem, futuram autem, quae in coelis est, aeterna cum Domino claritate fruituram.

De charientismo. Charientismos est tropus quo dura dictu gratius proferuntur, ut, Genes. XXIX: *Nonne pro Rachel servivi tibi? quare autem imposuisti mihi?* uno enim levissimo impositionis verbo injuriam quam patiebatur gravissimam temperantius loquens significavit.

De paroemia. Paroemia est accommodatum rebus temporibusque proverbium, ut, II Pet. II: *Canis reversus ad vomitum suum*, et, I Reg. X: *Num et Saul inter prophetas?* Quorum unum, cum quemlibet post actam poenitentiam ad vitia relabi dicimus, altero tunc utimur, cum indoctum quemque officium docendi assumere, vel aliud quid artis, quam non didicit, sibimet usurpare viderimus. Hic tropus adeo late patet, ut liber Salomonis, quem nos, secundum Hebraeos, Parabolas dicimus, apud Graecos ex eo nomen Paroemiorum, hoc est, Proverbiorum, acceperit.

De sarcasmo. Sarcasmus est plena odio hostilisque irrisio, ut, Matth. XXVII: *Alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere. Si rex Israel est, descendat nunc de cruce, et credamus ei.*

De asteismo. Asteismus est tropus multiplex, numerosaeque virtutis: nam asteismus putatur quidquid dictum simplicitate rustica caret, et satis faceta urbanitate expolitum est, ut: *Utinam abscindantur qui vos conturbant*.

Notandum sane quod allegoria aliquando factis, aliquando verbis tantummodo fit. Factis quidem, ut scriptum est: Quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera, quae sunt duo Testamenta, ut Apostolus exponit. Verbis autem solummodo, ut, Isai. XI: Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, quo significatur de stirpe David per virginem Mariam Dominum Salvatorum fuisse nasciturum. Aliquando factis simul et verbis una eademque res allegorice significatur: factis quidem, ut Genes. XXXVII: *Vendiderunt Joseph Ismaelitis triginta argenteis*; verbis vero, ut Zachar. XI: *Appenderunt mercedem meam triginta argenteis*. Item factis, ut, I Reg. XVI: *Erat autem David rufus, et pulcher aspectu, et unxit eum Samuel in medio fratrum suorum*; verbis, ut, Cant. IV: *Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus*, quod utrumque mystice significat, mediatorem Dei et hominum, decorum quidem sapientia et virtute, sed sui fuisse sanguinis effusione roseum, eumdemque unctum a Deo Patre oleo laetitiae, prae consortibus suis. Item allegoria verbi, sive operis, aliquando historicam rem, aliquando typicam, aliquando tropologicam, id est, moralem rationem, aliquando anagogen, hoc est, sensum ad superiora ducentem, figurate denuntiat. Per historiam namque historia figuratur, cum factura primorum sex sive septem dierum, totidem saeculi hujus comparatur aetatibus. Per verbum historia, dum hoc quod dicit Jacob patriarcha, Genes. XLIX: *Catulus leonis Juda, ad praedam, fili mi, ascendisti*, et caetera, de regno ac victoriis David intelligitur. Per verbum, spiritualis de Christo, sive Ecclesia, sensus, cum idem sermo patriarchae de dominica passione ac resurrectione fideliter accipitur. Item allegoria facta, tropologicam, hoc est, moralem perfectionem designat, ut, Genes. XXXVII, tunica talaris et polymita quam Jacob patriarcha filio suo Joseph fecit, variarum virtutum gratiam, qua nos Deus Pater usque ad terminum vitae nostrae semper indui praecepit et donat, insinuat. Allegoria verbi eamdem morum perfectionem significat, ut: Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae ardentes, et caetera. Allegoria facti, anagogicum, hoc est, ad superiora ducentem sensum exprimit, ut: Septimus ab Adam Enoch translatus est de mundo. Sabbatum futurae beatitudinis, quae post opera bona saeculi hujus, quae sex aetatibus peragitur, electis in fine servatur, figurate praesignat. Allegoria verbi, eadem vitae coelestis gaudia demonstrat, ut, Matth. XXIV: Ubicunque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae, quia ubi mediator Dei et hominum est corpore, ibi nimirum et nunc sublevatae ad coelos animae, et, celebrata gloria resurrectionis, colligentur etiam corpora justorum. Nonnunquam in una eademque re, vel verbo, historia simul et mysticus de Christo vel Ecclesia sensus, et tropologia, et anagoge, figuraliter intimatur, ut: templum Domini, juxta historiam, domus quam aedificavit Salomon;

juxta allegoriam, corpus dominicum, de quo ait, Joan. II: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud, sive Ecclesia ejus*, cui dicitur: *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*; per tropologiam, quisque fidelium, quibus dicitur, I Cor. III: *An nescitis quia corpora vestra templum est Spiritus sancti, qui in vobis est?* per anagogen, superni gaudii mansiones, cui aspirabat qui ait: *Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saeculum saeculi laudabunt te*. Simili modo quod dicitur psalmo CXLVII: *Lauda, Jerusalem, Dominum, lauda Deum tuum, Sion: quoniam confortavit seras portarum tuarum, benedixit filiis tuis in te*; de civibus terrenae Jerusalem, de Ecclesia Christi, de anima quoque electa, de patria coelesti, juxta historiam, juxta allegoriam, juxta tropologiam, juxta anagogen, recte potest accipi. Juxta allegoriam de Ecclesia, diximus, sequentes exemplum doctissimi tractatoris Gregorii, qui in libris Moralibus, ea quae de Christo sive Ecclesia per figuram dicta, sive facta interpretabantur, allegoriam proprie nuncupare solebat.

AGOSTINO, *DE DOCTRINA CHRISTIANA* III

CAPUT X.—Unde dignoscatur an figurata sit locutio. Regula generalis. Charitas. Cupiditas. Flagitium. Facinus. Utilitas. Beneficentia.

14. Huic autem observationi qua cavemus figuratam locutionem, id est, translatam quasi propriam sequi; adjungenda etiam illa est, ne propriam quasi figuratam velimus accipere. Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriane an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas….

15. …. si quid Scriptura vel praeceperit quod abhorret a consuetudine audientium, vel quod non abhorret culpaverit, si animum eorum jam verbi vinxit auctoritas, figuratam locutionem putent. Non autem praecipit Scriptura nisi charitatem, nec culpat nisi cupiditatem; et eo modo informat mores hominum. Item si animum praeoccupavit alicujus erroris opinio, quidquid aliter asseruerit Scriptura, figuratum homines arbitrantur…

CAPUT XI.—Regula de iis quae saevitiam redolent, referunturque nihilominus ex persona Dei vel sanctorum.

17. Quidquid ergo asperum et quasi saevum factu dictuque in sanctis Scripturis legitur ex persona Dei vel sanctorum ejus, ad cupiditatis regnum destruendum valet. Quod si perspicue sonat, non est ad aliud referendum quasi figurate dictum sit. Sicuti est illud Apostoli: Thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis justi judicii Dei qui reddet unicuique secundum opera sua: iis quidem qui secundum sustinentiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerentibus, vitam aeternam; iis autem qui ex contentione sunt, et diffidunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio. Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Judaei primum et Graeci (Rom. II, 5-9). Sed hoc ad eos, cum quibus evertitur ipsa cupiditas, qui eam vincere noluerunt. Cum autem in homine cui dominabatur, regna cupiditatis subvertuntur, illa est aperta locutio: Qui autem Jesu Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum passionibus et concupiscentiis (Galat. V, 24) . Nisi quia et hic quaedam verba translata tractantur, sicuti est, ira Dei, et, crucifixerunt: sed non tam multa sunt, vel ita posita, ut obtegant sensum, et allegoriam vel aenigma faciant, quam proprie figuratam locutionem voco. Quod autem Jeremiae dicitur, Ecce constitui te hodie super gentes et regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, et dissipes (Jerem. I, 10) ; non dubium quin figurata locutio tota sit, ad eum finem referenda quem diximus.

CAPUT XII.—Regula de dictis et factis quasi flagitiosis imperitorum judicio, quae Deo vel sanctis viris tribuuntur. Facta judicantur ex circumstantiis.

18. Quae autem quasi flagitiosa imperitis videntur, sive tantum dicta, sive etiam facta sunt, vel ex Dei persona, vel ex hominum quorum nobis sanctitas commendatur, tota figurata sunt…

20. Regno terreno veteres justi coeleste regnum imaginabantur, et praenuntiabant. Sufficiendae prolis causa erat uxorum plurium simul uni viro habendarum inculpabilis consuetudo (Id. XVI, 3, XXV, 1; et II Reg. V, 13) ; et ideo unam feminam maritos habere plurimos honestum non erat: non enim mulier eo est fecundior, sed meretricia potius turpitudo est, vel quaestum vel liberos vulgo quaerere. In hujuscemodi moribus quidquid illorum temporum sancti non libidinose faciebant, quamvis ea facerent quae hoc tempore nisi per libidinem fieri non possunt, non culpat Scriptura. Et quidquid ibi tale narratur, non solum historice ac proprie, sed etiam figurate ac prophetice acceptum, interpretandum est usque in finem illum charitatis, sive Dei, sive proximi, sive utriusque….

CAPUT XV.—Regula in figuratis locutionibus servanda.

23. Sic eversa tyrannide cupiditatis, charitas regnat justissimis legibus dilectionis Dei propter Deum, sui et proximi propter Deum. Servabitur ergo in locutionibus figuratis regula hujusmodi, ut tam diu versetur

diligenti consideratione quod legitur, donec ad regnum charitatis interpretatio perducatur. Si autem hoc jam proprie sonat, nulla putetur figurata locutio.

CAPUT XVI.—Regula de locutionibus praeceptivis.

24. Si praeceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans, aut utilitatem aut beneficentiam jubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur jubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est. Nisi manducaveritis, inquit, carnem filii hominis, et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis (Joan. VI, 54) . Facinus vel flagitium videtur jubere: [0075] figura est ergo, praecipiens passioni dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit. Ait Scriptura: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi. Hic nullo dubitante beneficentiam praecipit: sed quod sequitur, Hoc enim faciens carbones ignis congeres super caput ejus (Prov. XXV, 21, 22; Rom. XII, 20) ; malevolentiae facinus putes juberi: ne igitur dubitaveris figurate dictum, et cum possit dupliciter interpretari, uno modo ad nocendum, altero ad praestandum; ad beneficentiam te potius charitas revocet, ut intelligas carbones ignis esse urentes poenitentiae gemitus, quibus superbia sanatur ejus qui dolet se inimicum fuisse hominis, a quo ejus miseriae subvenitur. Item cum ait Dominus, Qui amat animam suam, perdet eam (Joan. XII, 25) , non utilitatem vetare putandus est, qua debet quisque conservare animam suam; sed figurate dictum, perdat animam, id est, perimat atque amittat usum ejus, quem nunc habet, perversum scilicet atque praeposterum, quo inclinatur temporalibus, ut aeterna non quaerat. Scriptum est: Da misericordi, et ne suscipias peccatorem (Eccli. XII, 4) . Posterior pars hujus sententiae videtur vetare beneficentiam; ait enim, Ne suscipias peccatorem: intelligas ergo figurate positum pro peccato peccatorem, ut peccatum ejus non suscipias.

CAPUT XVII.—Alia omnibus communiter, alia singulis seorsim praecipi.

25. Saepe autem accidit ut quisquis in meliori gradu spiritualis vitae vel est, vel esse se putat, figurate dicta esse arbitretur, quae inferioribus gradibus praecipiuntur: ut verbi gratia, si caelibem amplexus est vitam, et se castravit propter regnum coelorum (Matth. XIX, 12) , quidquid de uxore diligenda et regenda sancti Libri praecipiunt, non proprie sed translate accipi oportere contendat; et si quis statuit servare innuptam virginem suam, tanquam figuratam locutionem conetur interpretari qua dictum est, Trade filiam, et grande opus perfeceris (Eccli. VII, 27) . Erit igitur etiam hoc in observationibus intelligendarum Scripturarum, ut sciamus alia omnibus communiter praecipi, alia singulis quibusque generibus personarum; ut non solum ad universum statum valetudinis, sed etiam ad suam cujusque membri propriam infirmitatem medicina pertineat. In suo quippe genere curandum est, quod ad melius genus non potest erigi….

CAPUT XXII.—Regula de Scripturae locis, ubi laudantur facta quaedam bonorum hodie moribus contraria.

32. Ergo, quanquam omnia vel pene omnia quae in Veteris Testamenti libris gesta continentur, non solum proprie, sed etiam figurate accipienda sint: tamen etiam illa quae proprie lector acceperit, si laudati sunt illi qui ea fecerunt, sed ea tamen abhorrent a consuetudine bonorum, qui post adventum Domini divina praecepta custodiunt; figuram ad intelligentiam referat, factum vero ipsum ad mores non transferat. Multa enim sunt quae illo tempore officiose facta sunt, quae modo nisi libidinose fieri non possunt.

CAPUT XXIII.—Regula de locis ubi magnorum virorum peccata referuntur.

33. Si qua vero peccata magnorum virorum legerit, tametsi aliquam in eis figuram rerum futurarum animadvertere atque indagare potuerit; rei tamen gestae proprietatem ad hunc usum assumat, ut se nequaquam recte factis suis jactare audeat, et prae sua justitia caeteros tanquam peccatores contemnat, cum videat tantorum virorum et cavendas tempestates, et flenda naufragia. Ad hoc enim etiam peccata illorum hominum scripta sunt, ut Apostolica illa sententia ubique tremenda sit, qua ait: Quapropter qui videtur stare, videat, ne cadat (I Cor. X, 12) . Nulla enim fere pagina est sanctorum Librorum, in qua non sonet quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.

CAPUT XXIV.—Ante omnia considerandum genus locutionis.

34. Maxime itaque investigandum est utrum propria sit, an figurata locutio, quam intelligere conamur. Nam comperto quod figurata sit, adhibitis regulis rerum quas in primo libro digessimus, facile est eam versare omnibus modis, donec perveniamus ad sententiam veritatis, praesertim cum usus accesserit pietatis exercitatione roboratus. Invenimus autem utrum propria sit, an figurata locutio, illa intuentes quae supra dicta sunt.

CAPUT XXV.—Idem verbum non idem significat ubique.

Quod cum apparuerit, verba quibus continetur, aut a similibus rebus ducta invenientur, aut ab aliqua vicinitate attingentibus.

35. Sed quoniam multis modis res similes rebus apparent, non putemus esse praescriptum ut quod in aliquo loco res aliqua per similitudinem significaverit, hoc eam semper significare credamus. Nam et in vituperatione fermentum posuit Dominus, cum diceret, Cavete a fermento Pharisaeorum (Matth. XVI, 11) ; et in laude, cum diceret, Simile est regnum coelorum mulieri quae abscondit fermentum in tribus

mensuris farinae, donec fermentaretur totum (Luc. XIII, 21) .

Hujus igitur varietatis observatio duas habet formas. Sic enim aliud atque aliud res quaeque significant, ut aut contraria, aut tantummodo diversa significent. Contraria scilicet, cum alias in bono, alias in malo res eadem per similitudinem ponitur, sicut hoc est quod de fermento supra diximus. Tale est etiam quod leo significat Christum, ubi dicitur, Vicit leo de tribu Juda (Apoc. V, 5) ; significat et diabolum, ubi scriptum est, Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret (I Petr. V, 8) . Ita serpens in bono est, Astuti ut serpentes (Matth. X, 16) ; in malo autem, Serpens Evam seduxit in astutia sua (II Cor. XI, 3) . In bono panis, Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi (Joan. VI, 51) ; in malo, Panes occultos libenter edite (Prov. IX, 17) : sic et alia plurima. Et haec quidem quae commemoravi, minime dubiam significationem gerunt, quia exempli gratia commemorari nonnisi manifesta debuerunt. Sunt autem quae incertum sit in quam partem accipi debeant, sicut, Calix in manu Domini vini meri plenus est mixto. Incertum est enim utrum iram Dei significet non usque ad novissimam poenam, id est usque ad faecem; an potius gratiam Scripturarum a Judaeis ad Gentes transeuntem, quia inclinavit ex hoc in hoc, remanentibus apud Judaeos observationibus quas carnaliter sapiunt, quia faex ejus non est exinanita (Psal. LXXIV, 9) . Cum vero res eadem non in contraria, sed tantum in diversa significatione ponitur, illud est in exemplum, quod aqua et populum significat, sicut in Apocalypsi legimus (Apoc. XVII, 15, et XIX, 6) ; et Spiritum sanctum, unde est illud, Flumina aquae vivae fluent de ventre ejus (Joan. VII, 38) ; et si quid aliud atque aliud, pro locis in quibus ponitur, aqua significare intelligitur.

37. Sic et aliae res non singulae, sed unaquaeque earum, non solum duo aliqua diversa, sed etiam nonnunquam multa significat, pro loco sententiae, sicut posita reperitur.

CAPUT XXVI.—Obscura ex locis apertioribus explicanda.

Ubi autem apertius ponuntur, ibi discendum est quomodo in locis intelligantur obscuris. Neque enim melius potest intelligi quod dictum est Deo, Apprehenda arma et scutum, et exsurge in adjutorium mihi (Psal. XXXIV, 2) , quam ex illo loco ubi legitur, Domine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos (Psal. V, 13) . Nec tamen ita ut jam ubicumque scutum pro aliquo munimento legerimus positum, non accipiamus nisi bonam voluntatem Dei: dictum est enim et scutum fidei, in quo possitis, inquit, omnes sagittas maligni ignitas exstinguere (Ephes. VI, 16) . Nec rursum ideo debemus in armis hujuscemodi spiritualibus scuto tantummodo fidem tribuere, cum alio loco etiam lorica dicta sit fidei: Induti, inquit, loricam fidei et charitatis (I Thess. V, 8) .

CAPUT XXVII.—Eumdem locum varie intelligi nihil prohibet.

38. Quando autem ex eisdem Scripturae verbis, non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest: id tamen eo conante qui divina scrutatur eloquia, ut ad voluntatem perveniatur auctoris, per quem Scripturam illam sanctus operatus est Spiritus; sive hoc assequatur, sive aliam sententiam de illis verbis, quae fidei rectae non refragatur, exsculpat, testimonium habens a quocumque alio loco divinorum eloquiorum. Ille quippe auctor in eisdem verbis quae intelligere volumus, et ipsam sententiam forsitan vidit; et certe Dei Spiritus, qui per eum haec operatus est, etiam ipsam occursuram lectori vel auditori, sine dubitatione praevidit; imo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit. Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari?

CAPUT XXVIII.—Locus incertus tutius per alios Scripturae locos, quam per rationem manifestatur.

39. Ubi autem talis sensus eruitur, cujus incertum certis sanctarum Scripturarum testimoniis non possit aperiri, restat ut ratione reddita manifestus appareat, etiam si ille cujus verba intelligere quaerimus, eum forte non sensit. Sed haec consuetudo periculosa est: per Scripturas enim divinas multo tutius ambulatur; quas verbis translatis opacatas cum scrutari volumus, aut hoc inde exeat quod non habeat controversiam; aut, si habet, ex eadem Scriptura ubicumque inventis atque adhibitis testibus terminetur.

CAPUT XXIX.—Troporum cognitio necessaria.

40. Sciant autem litterati, modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse, et multiplicius atque copiosius, quam possunt existimare vel credere qui nesciunt eos, et in aliis ista didicerunt. Quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in Litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intelligendas aliquantum adjuvantur. Sed hic eos ignaris tradere non decet, ne artem grammaticam docere videamur. Extra sane ut discantur admoneo, quamvis jam superius id admonuerim, id est, in secundo libro, ubi de linguarum necessaria cognitione disserui. Nam litterae, a quibus ipsa grammatica nomen accepit, Gravmmata enim Graeci litteras vocant, signa utique sunt sonorum ad articulatam vocem qua loquimur pertinentium. Istorum autem troporum non solum exempla, sicut omnium, sed quorumdam etiam nomina in divinis Libris leguntur, sicut allegoria, aenigma, parabola. Quamvis pene omnes ii tropi, qui liberali dicuntur arte cognosci, etiam in eorum reperiantur loquelis, qui nullos grammaticos audierunt, et eo quo vulgus utitur sermone contenti sunt. Quis enim non dicit, Sic floreas? qui tropus metaphora vocatur. Quis non dicit piscinam etiam quae non habet pisces, nec

facta est propter pisces, et tamen a piscibus nomen accepit? qui tropus catachresis dicitur.

41. Longum est isto modo caeteros persequi: nam usque ad illos pervenit vulgi locutio, qui propterea mirabiliores sunt, quia contra quam dicitur significant, sicuti est quae appellatur ironia vel antiphrasis. Sed ironia pronuntiatione indicat quid velit intelligi, uti cum dicimus homini mala facienti, Res bonas facis: antiphrasis vero ut contraria significet, non voce pronuntiantis efficitur, sed aut verba habet sua, quorum origo e contrario est, sicut appellatur lucus, quod minime luceat; aut consuevit aliquid ita dici, quamvis dicatur etiam non e contrario, veluti cum quaerimus accipere quod ibi non est, et respondetur nobis, Abundat; aut adjunctis verbis facimus ut a contrario intelligatur quod loquimur, veluti si dicamus, Cave illum, quia bonus homo est. Et quis talia non dicit indoctus, nec omnino sciens qui sint, vel quid vocentur hi tropi? Quorum cognitio propterea Scripturarum ambiguitatibus dissolvendis est necessaria, quia cum sensus, ad proprietatem verborum si accipiatur, absurdus est, quaerendum est utique ne forte illo vel illo tropo dictum sit quod non intelligimus; et sic pleraque inventa sunt quae latebant.

AGOSTINO, *DE DOCTRINA CHRISTIANA* II

CAPUT XVI.—Ut translata signa intelligantur juvat tum linguarum notitia, tum rerum.

23. In translatis vero signis si qua forte ignota cogunt haerere lectorem, partim linguarum notitia, partim rerum, investiganda sunt. Aliquid enim ad similitudinem valet, et procul dubio secretum quiddam insinuat Siloa piscina, ubi faciem lavare jussus est cui oculos Dominus luto de sputo facto inunxerat: quod tamen nomen linguae incognitae, nisi Evangelista interpretatus esset, tam magnus intellectus lateret. Sic etiam multa, quae ab auctoribus eorumdem Librorum interpretata non sunt, nomina hebraea, non est dubitandum habere non parvam vim atque adjutorium ad solvenda aenigmata Scripturarum, si quis ea possit interpretari: quod nonnulli ejusdem linguae periti viri, non sane parvum beneficium posteris contulerunt, qui separata de Scripturis eadem omnia verba interpretati sunt; et quid sit Adam, quid Eva, quid Abraham, quid Moyses; sive etiam locorum nomina, quid sit Jerusalem, vel Sion, vel Jericho, vel Sina, vel Libanus, vel Jordanis; vel quaecumque alia in illa lingua nobis sunt incognita nomina: quibus apertis et interpretatis, multae in Scripturis figuratae locutiones manifestantur.

24. Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumve rerum, quae plerumque in Scripturis similitudinis alicujus gratia ponuntur. Nam et de serpente quod notum est, totum corpus eum pro capite objicere ferientibus, quantum illustrat sensum illum, quo Dominus jubet astutos nos esse sicut serpentes (Matth. X, 16) ; ut scilicet pro capite nostro, quod est Christus, corpus potius persequentibus offeramus, ne fides christiana tanquam necetur in nobis, si parcentes corpori negemus Deum! vel illud, quod per cavernae angustias coarctatus, deposita veteri tunica vires novas accipere dicitur, quantum concinit ad imitandam ipsam serpentis astutiam, exuendumque ipsum veterem hominem, sicut Apostolus dicit, ut induamur novo (Ephes. IV, 22, 24; Coloss. III, 9, 10) ; et exuendum per angustias, dicente Domino, Intrate per angustam portam (Matth. VII, 13) ! Ut ergo notitia naturae serpentis illustrat multas similitudines quas de hoc animante dare Scriptura consuevit; sic ignorantia nonnullorum animalium quae non minus per similitudines commemorat, impedit plurimum intellectorem. Sic lapidum, sic herbarum, vel quaecumque tenentur radicibus. Nam et carbunculi notitia, quod lucet in tenebris, multa illuminat etiam obscura librorum, ubicumque propter similitudinem ponitur; et ignorantia berylli vel adamantis claudit plerumque intelligentiae fores. Nec aliam ob causam facile est intelligere pacem perpetuam significari oleae ramusculo, quem rediens ad arcam columba pertulit (Gen. VIII, 11) , nisi quia novimus et olei lenem contactum non facile alieno humore corrumpi, et arborem ipsam frondere perenniter. Multi autem propter ignorantiam hyssopi, dum nesciunt quam vim habeat, vel ad purgandum pulmonem, vel, ut dicitur, ad saxa radicibus penetranda, cum sit herba brevis atque humilis, omnino invenire non possunt quare sit dictum, Asperges me hyssopo, et mundabor (psalm. 1,9).

25. Numerorum etiam imperitia multa facit non intelligi, translate ac mystice posita in Scripturis. Ingenium quippe, ut ita dixerim, ingenuum non potest non moveri quid sibi velit quod et Moyses, et Elias, et ipse Dominus quadraginta diebus jejunaverunt (Exod. XXIV, 18; III Reg. XIX, 8; et Matth. IV, 2) . Cujus actionis figuratus quidam nodus, nisi hujus numeri cognitione et consideratione, non solvitur. Habet enim denarium quater, tanquam cognitionem omnium rerum intextam temporibus. Quaternario namque numero et diurna et annua curricula peraguntur: diurna matutinis, meridianis, vespertinis, nocturnisque horarum spatiis; annua vernis, aestivis, autumnalibus, hiemalibusque mensibus. A temporum autem delectatione dum in temporibus vivimus, propter aeternitatem in qua vivere volumus, abstinendum et jejunandum est: quamvis temporum cursibus ipsa nobis insinuetur doctrina contemnendorum temporum et appetendorum aeternorum. Porro autem denarius numerus Creatoris atque

creaturae significat scientiam: nam trinitas Creatoris est, septenarius autem numerus creaturam indicat, propter vitam et corpus. Nam in illa tria sunt, unde etiam toto corde, tota anima, tota mente diligendus est Deus (Id. XXII, 37) ; in corpore autem quatuor manifestissima apparent, quibus constat, elementa. In hoc ergo denario dum temporaliter nobis insinuatur, id est, quater ducitur, caste et continenter, a temporum delectatione vivere, hoc est quadraginta diebus jejunare monemur. Hoc Lex, cujus persona est in Moyse, hoc Prophetia, cujus personam gerit Elias, hoc ipse Dominus monet; qui tanquam testimonium habens ex Lege et Prophetis, medius inter illos in monte, tribus discipulis videntibus atque stupentibus, claruit (Id., XVII, 2, 3) . Deinde ita quaeritur quomodo quinquagenarius de quadragenario numero existat, qui non mediocriter in nostra religione sacratus est propter Pentecosten (Act. II) , et quomodo ter ductus propter tria tempora, ante Legem, sub Lege, sub Gratia, vel propter nomen Patris, et Filii, et Spiritus sancti, adjuncta eminentius ipsa Trinitate, ad purgatissimae Ecclesiae mysterium referatur, perveniatque ad centum quinquaginta tres pisces, quos retia post resurrectionem Domini in dexteram partem missa ceperunt (Joan. XXI, 11) . Ita multis aliis atque aliis numerorum formis quaedam similitudinum in sanctis Libris secreta ponuntur, quae propter numerorum imperitiam legentibus clausa sunt.

26. Non pauca etiam claudit atque obtegit nonnullarum rerum musicarum ignorantia. Nam et de psalterii et citharae differentia, quidam non inconcione aliquas rerum figuras aperuit: et decem chordarum psalterium (Psal. XXXII, 2; et Psal. XCI, 4) , non importune inter doctos quaeritur utrum habeat aliquam musicae legem, quae ad tantum nervorum numerum cogat; an vero, si non habet, eo ipso magis sacrate accipiendus sit ipse numerus, vel propter decalogum Legis, de quo item numero si quaeratur, nonnisi ad Creatorem creaturamque referendus est, vel propter superius expositum ipsum denarium. Et ille numerus aedificationis templi, qui commemoratur in Evangelio, quadraginta scilicet et sex annorum (Joan. II, 20) , nescio quid musicum sonat; et relatus ad fabricam Dominici corporis, propter quam templi mentio facta est, cogit nonnullos haereticos confiteri Filium Dei non falso, sed vero et humano corpore indutum: et numerum quippe et musicam plerisque locis in sanctis Scripturis honorabiliter posita invenimus.

RABANO MAURO *DE UNIVERSO* PL 111

Sunt enim in eo plura exposita de rerum7 naturis, et verborum proprietatibus, nec non etiam de mystica rerum significatione. Quod idcirco ita ordinandumaestimavi, ut lector prudens continuatim positam inveniret 9C] historicam et mysticam singularum rerum explanationem: et sic satisfacere quodammodo posset suo desiderio, in quo et historiae et allegoriae inveniret manifestationem. Unde mihi non melius aliud videbatur hujus operis sumere initium, quam ab ipso conditore nostro, qui omnium rerum est caput et principium: quia quidquid naturaliter subsistit, aut auctor et creator omnium est, aut ab eo condita creatura. Quia ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia (Rom. XI) ; qui fecit coelum et terram, mare et 1 A] omnia quae in eis sunt (Psal. CXX) .

Sic ergo primum de ipso summo bono et vero conditore nostro, hoc est, Patre, et Filio, et Spiritu sancto, uno et solo omnipotente Deo, juxta parvitatem ingenii mei, quantum divina gratia me posse concessit, scribendo aliqua disserui. Postea vero de coelestibus et terrestribus creaturis, non solum de natura, sed etiam de vi et effectibus earum, sermonem habere institui: ut lector diligens in hoc opere et naturae proprietatem juxta historiam, et spiritualem significationem juxta mysticum sensum simul posita inveniret. Etquia de sanctis hominibus qui in Veteri et Novo Testamento commemorantur, eorumque actionibus mysticis, nec non et de locis in quibus habitabant, silere me non convenit: nomina ipsorum simul et locorum ex Hebraica lingua in Latinam transferre placuit, ut inde facilius mysticam significationem explanare possem. Addidi quoque in praesenti opusculo non pauca de fide catholica et religione Christiana: et e contrario de gentilium superstitione, et haereticorum errore, de philosophis et magis atque falsis diis, de linguis gentium, de regnis et militum civiumque vocabulis atque affinitatibus; de homine et partibus ejus, et reliquis animantibus: de lapidibus, lignis et herbis, quae in terra gignuntur: de variis artibus atque artificiis et aliis multis: quae omnia in prooemio enumerari longum est. Proinde quod de hisposui, nunc sufficiat: caeterum autem in capitulis singulorum librorum diligentius ea numerari curavi. Decrevi enim hoc totum opus (ut supra dixi) in viginti duos libros dispertiri: sub quo numero Vetus Testamentum legis divinae interpres beatus Hieronymus complexum se asseruit: ex cujus interpretatione et expositione quaedam obscura in hoc opere elucidavi. Tu autem, electe domine et regum charissime, acceptis his quae tibi transmisi, utere eis ut decet: et tam tibi, quam illis qui sub tuo regimine sunt constituti, ea utilia esse permitte: quatenus tuum bonum studium multis proveniat ad spiritalem profectum, et fiat tam tibi quam illis spiritale exercitium atque coelestis gaudii incrementum. Imitare illius sapientis viri exemplum, qui de sapientiae laude protulit tale praeconium, dicens: Invocavi, et venit in me spiritus sapientiae: et praeposui illam regnis et sedibus; et divinias nihil esse duxi in comparatione illius.

Nec comparavi illi lapidem pretiosum, quoniam omne aurum in comparatione illius arena est exigua, et tanquam lutum aestimabitur argentum in conspectu illius. Super salutem et speciem dilexi illam, et proposui pro luce habere illam, quoniam inexstinguibile est lumen illius. Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius. Et laetatus sum in omnibus, quoniam antecedebat me ista sapientia. Quam sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo.

Infinitus enim thesaurus est hominibus: quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei, quoniam ipse sapientiae dux est et sapientium emendator. In manu enim illius sunt et nos, et sermones nostri, et omnis sapientia, et operum scientia et disciplina. Ipse enim mihi dedit horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutem elementorum, initium et consummationem, et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, et consummationes temporum, morum mutationes, et divisiones temporum, anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vi inventorum, cogitationis hominum, differentias arborum, et virtutes r ...] cum, et quaecunque sunt absconsa et improvisa didici: pmnium enim artifex docuit me sapientia (Sap. VII)

RABANO MAURO *DE CLERICORUM INSTITUTIONES* PL 17 III.3.C38 SGG

CAPUT III. Quibus obscuritatibus Scriptura sacra sit involuta, et quod eam temere alicui legere non liceat. Igitur Scriptura divina, qua tantis morbis humanarum voluntatum subvenitur, ab una lingua perfecta, qua opportune potuit per orbem terrarum disseminari, pervarias interpretum linguas longe lateque diffusa est, ut innotesceret gentibus ad salutem.

Quam legentes nihil appetunt aliud, quam cogitationes voluntatemque illorum, a quibus conscripta est invenire, et per illas voluntatem Dei secundum quam tales homines locutos credimus. Sed multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur, qui temere legunt, aliud proalio sentientes, quibusdam autem locis quid vel falso suspicentur, cum non inveniunt, ita obscure dicta quaedam, densissimam caliginem obducunt. Quodtotum provisum esse divinitus non dubito, ad edomandam labore superbiam, et intellectum a fastidio renovandum, cui facile investigata plerumque vilescunt. Sunt enim in divinis libris plurima loca tropicis locutionibus difficilia, sunt quoque multa rerum magnitudine eximia, atque ideo necesse est, ut et sensus et ingenii sagacitate investigentur, et pro sui dignitate intellecta venerentur. Nemo enim ambigit per similitudines libentius quaeque cognosci, et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri. Qui enim prorsus non inveniunt quod quaerunt, fame laborant; qui autem non quaerunt, quia in promptu habent, fastidiose permarcescunt. In utroque autem languor cavendus est. Magnifice ergo et salubriter Spiritus sanctus ita Scripturas sanctas medicavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil autem fere de illis obscuritatibus eruitur, quodnon planissime dictum alibi reperiatur.

ERIUGENA *IN HIERARCHIAM* PL 122, CO 144 SGG

(...) oportet dicere, quales divinas formationes sanctorum eloquiorum sacrae descriptiones, hoc est, sancta formarum assimilatio ad caelestes ordines significandos figurant atque conformant, utrum absolutae sint et a se invicem naturalibus differentiis discretae, ut est hominis effigies, seu leonis, seu aquilae, an diversis naturalium rerum imaginibus una quaedam mixta et composita imaginatio sit , ut rota in rota, mixta quoque quatuor animalia, sibi invicem in singulis connexa.
Sequitur: et ad qualem oportet ascendere per formas veritatem, velut expressius transferri potest: per figmenta in non figmentum. Consequens est, inquit, dicere, ad qualem et quam puram et sinceram intelligibilium rerum veritatem omni figmento carentem oportet nos claro mentis contuitu ascendere. Et qua ratione debemus tam alte ascendere?

…. Sequitur: ut non et nos eodem modo velut multis immunde existimemus caelestes et deiformes animos multipedes esse quosdam, et multorum vultuum, et ad boum pecudalitatem, aut ad leonum bestialem imaginationem formatos, et ad aquilarum curvo rostro speciem, aut ad volatilium tripertitam alarum commotionem effiguratos. Ea ratio est, inquit, quae nos admonet, ultra omnes propheticas visiones et formationes mentis contuitu supervolitare, ne et nos eodem modo, sicut et multi carnaliter spiritualia cogitantes, et ultra ea, quae sensu corporeo percipiunt, nihil esse immundis suis cogitationibus putantes, existimemus, similes illis facti, caelestes et deiformes angelicarum virtutum

…. Quoniam pulchre divina et caelestia etiam per dissimilia symbola manifestantur. Divina, inquit, et

caelestia, hoc est, caelestes virtutes, [quas] theologi in tres dividunt ierarchias, sicut in processu praesentis operis declarabitur, pulchre per symbola, quamvis eis dissimilia sint, manifestantur nobis et significantur. Nulla siquidem sensibilis species est, quae omnino intelligibilium similitudinem assequatur. Longe enim a se discrepant, et penitus dissimilia sunt, quae sensu corporeo extrinsecus, vel quae phantastice interius apparent, ut sunt visiones sive somniantium, seu mentis excessum, quem Graeci eækstasin vocant, patientium in spiritu, et ea quae puro et intimo mentis contuitu, nulla phantasia seu sensibili specie interposita, per se ipsa intelliguntur. At vero quoniam noster animus, ut superiori capitulo dictum est, ad ipsam intimam intelligibilium rerum speculationem non continuo, nulla mediante intercapedine, potest ascendere, pulchre divina Providentia dissimilia symbola interposuit, similia quidem nobis adhuc corporeis sensibus detentis, dissimilia vero puris intellectibus, ad quorum contemplationem per illa noster ducitur intellectus (…)

… Prophetica figmenta si quis incaute cogitaverit, ita ut in eis finem cognitionis suae constituat, et non ultra ea ascendat in contemplationem rerum intelligibilium, quarum illa imagines sunt, non solum ipsius animus non purgatur et exercitatur, verum etiam turpissime polluitur et stultissime opprimitur.

In quibus autem prophetarum tales visiones leguntur, superfluum est inserere, quoniam omnibus sacrae Scripturae peritis luce clarius occurrunt. Sequitur: Et rotas quasdam igneas super caelum imaginemus, et thronos materiales Divinitati ad recubitum necessarios, et equos quosdam multicolores, et armiferos archistrategos, et quaecunque alia ex eloquiis nobis sacre et formabiliter in varietate manifestativorum symbolorum tradita sunt. In omnibus hujus periodi colis, dum sit tetracolon, a superioribus aperitur intellectus sic: Et ut non imaginemus, rotas igneas super caelum, hoc est, in supercaelestibus essentiis, ubi nullus ignis sensibilis est, et ut non imaginemus ibidem thronos materiales, hoc est, sedes ex corporali materia fabricatas, ad recubitum Divinitati necessarios, velut expressius transfertur opportunos vel coaptatos, et ut non imaginemus in spiritualibus naturis armiferos archistrategos

… Quo nomine significantur caelestis exercitus principum duces. Non igitur solummodo principes caelestis militiae sunt, sed etiam ipsorum principum duces.

Ne igitur talis imaginatio tam inanis et proterva nostris subrepserit intellectibus, super omnia visibilia, veritati rerum intelligibilium dissimilia symbola, ne pro ipsis intellectibus, quorum symbola sunt, quasi ipsa sint, accipiantur, oportet ascendere, fictaque ex veris segregare.

… Ac si aperte diceret: Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit ad humanorum animorum exercitationem, hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui virorum fortium facta et mores figurate laudant: ita theologica veluti quaedam poetria sanctam Scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus, veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quandam interioris hominis granda evitatem conformat. Non enim humanus animus propter divinam Scripturam factus est, cujus nullo modo indigeret, si non peccaret; sed propter humanum animum sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, quae prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam purae contemplationis reduceretur altitudinem.

Sequitur: Si cui autem videtur, sacras quidem recipi compositiones tanquam simplicium in seipsis ignotorumque nobis et incontemplabilium subsistentium, inconvenientes vero aestimat sanctorum intellectuum in eloquiis sacras descriptiones. Postquam reprehendit eos, qui divina symbola divinasque imaginationes, quibus sancta Scriptura propter nos confecta est, carnaliter ac turpiter accipiunt, arbitrantes ipsa symbola ipsasque imaginationes neque imaginationes esse nec symbola, sed ipsas supercaelestes virtutes per seipsas, in suis propriis naturalibusque formis, quae a conditore omnium factae sunt, in spiritibus apparuisse propheticis, ita ut nullum in ipsis apparitionibus mysticum et allegoricum inquiratur, sed veluti nuda quaedam et simplex historia rerum naturaliter factarum, convertit se perspicax magister et agit adversus eos, qui non negant, sed plane arbitrantur, sanctas compositas formationes divinae Scripturae in figura simplicium substantiarum, quae per seipsas incognitae et incontemplabiles nobis sunt, recipiendas et intelligendas esse, inconvenientes autem arbitrantur tales descriptiones sanctorum intellectuum in sanctis eloquiis fieri. Aiunt enim: Non oportebat theologos, hoc est, divinos prophetas tam inhonestas et confusas longissimeque distantes sanctorum intellectuum veritate sacris litteris commendare descriptiones; proprie siquidem descriptio dicitur formarum imaginatio simillima his, quorum descriptio est; nec sic in spiritibus eorum apparere debere; et ad hoc ducuntur, ut per descriptiones divinae Scripturae non sanctos [arbitrentur] intellectus accipiendos, verum etiam quosdam humani animi rationabiles motus, si descriptiones honestae sint, quosdam vero irrationabiles, si turpes atque confusae, de motibus [moribus.] nostris omnia interpretari conantes. Si itaque, inquit, alicui videtur, multos in uno conformans, sacras compositiones non propter se ipsas recipi debere, sed propter quaedam simplicia nobisque incognita et invisibilia, sanctis autem intellectibus omnino non convenire, adhuc dicens: Et omne, sic dicere, durum hoc angelicorum nominum theatrum. Hoc est: Et si eidem

videtur de sacris compositionibus sic dicendum: omne hoc angelicorum nominum theatrum durum et inconveniens est sanctis intellectibus, et plus theatrica et monstruosa figmenta, quam supercaelestium essentiarum significativa judicanda sunt. Angelicorum autem nominum dicit, hoc est, angelicarum imaginum nominibus praetitulatur. Et debuisse, ait, theologos ad corpoream facturam universaliter incorporalium venientes, propriis et, quantum possibile, cognatis [cognitis.] reformare et manifestare figurationibus ex apud nos pretiosissimis et immaterialibus quomodo et supereminentibus essentiis.

Et si ille, inquit, qui sanctae Scripturae imaginationes sanctis intellectibus angelicis inconvenientes esse existimat, theologos, perfectos videlicet, dum ex altitudine divinae contemplationis descendunt ad corpoream facturam, corporibus [in corporibus.] videlicet similem, universaliter incorporalium, hoc est, omnino incorporalium virtutum, volentes in quibusdam similitudinibus rerum sensibilium, quod sensum superat, significare, debuisse ea, incorporalia scilicet, propriis et, quantum possibile eis theologis esset, cognatis [cognitis.] , hoc est connaturalibus figurationibus formare [reformare.] . Vacat [vocat.] enim re in hoc loco, et pro formare reformare posuit. Formare quidem prius, in spiritibus suis, in quibus primordialiter veluti visibiles angelicarum virtutum species administratione divini nutus figurantur; posterius vero manifestare, divinis videlicet scriptis ad nostrum animum erudiendum mundare. Non ex vilibus materialium rerum formis, verbi gratia, hominis, leonis, ceterorumque speciebus animalium, quae de terrena humilique hac fragili materia condita sunt, non ex his, inquam, theologi debuissent incorporalium similitudines facere. Ipsis siquidem prophetis deputat visiones, quas angeli in spiritibus eorum describunt, sed ex his, quae nos existimamus pretiosissima ac veluti immaterialia, ex aetherea videlicet igneaque natura, atque caelesti, quae supercaelestibus substantiis proxima atque vicina est in tantum, ut non immerito spiritus vocitetur, quoniam incorporalibus non incongrue spiritibus similis est. Quomodo et supereminentibus essentiis, velut expressius transfertur, quomodo et supereminentium essentiarum, eo scilicet modo, quo supereminentium essentiarum imagines fieri oportet. Propterea sequitur: Et non caelestibus et deiformibus simplicitatibus terrenas novissimas circumpositas multiformitates. Ac si diceret, non debere theologos caelestibus terrenas, et deiformibus vilissimas totiusque creaturae [creaturas] extremas, et simplicibus compositas assimilare multiformitates. Debuerant [debuerat.] enim caelestes per caelestia, deiformes per summas hujus mundi naturas, simplicitates simplicium per simplicia elementa significare. Hoc quidem et nostrum sublimius futurum esset. Veluti diceret: Si hoc theologi fecissent, id est, si ex sublimibus hujus mundi naturis sublimes imaginarent intellectus, futurum esset profecto, nostrum animum sublimius in cognitionem rerum intelligibilium exaltari. Et supermundanas manifestationes non deduceret in inconvenientes [deduceret inconvenientes; in convenientes.] dissimilitudines, velut expressius potest transferri: in obscuras dissimilitudines. Hoc est: non solum esset futurum, sublimius animum nostrum ascendere, insuper etiam supermundanas manifestationes, hoc est, supermundanarum virtutum imaginationes non deduceret in incongruas et tenebrosas dissimilitudines. Sequitur: Hoc etiam in divinas illegitime non injuriam faceret virtutes. Hoc ipsum, inquit, quod dixi debere theologos describere, non faceret [facere.] injuste divinarum virtutum injuriam. Quae enim major injuria est, quam ut quis caelestes terrenis, divinos mortalibus, simplices compositis imaginibus signet [signat.] intellectus. Et aeque nostrum non seduceret [subduceret.] animum in immundas [in mundas.] sese inserentem compositiones. Ac si diceret: et idipsum similiter non deciperet nostrum animum, qui promptus est se ipsum inserere in immundas compositiones. Immundas autem dicit compositiones, aut quia ex animalium terrenorum similitudine fiunt, aut quia mixtim ex diversis formis diversorum animalium componuntur, vel certe quia ex immundis in lege et ad vescendum prohibitis bestiis, ut sunt leones et equi, imaginantur. Et fortassis etiam existimabuntur supercaelestia leoninis quibusdam et equinis multitudinibus repleri [replere.], et mugitiva laudum oratione, et volatili angelorum principatu, et animalibus aliis, et materiis ignobilioribus, tanquam ad inconsequens et ignobile et passibile reclusa describendo per omnia deformes [deiformes.] clare manifestativorum eloquiorum similitudines. Hoc est [fortassis etiam], quod gravius est, ab his, qui terrena solummodo sapiunt, et caelestia penitus ignorant, existimabuntur theologi supercaelestia non imaginibus, sed veris leonibus, veraque equorum multitudine replere, et mugientium boum ymnologia., pro quo transtulimus laudem oratione; est enim hymnologia hoc est, laudum oratio vel laudatoria oratio, quasi in supercaelestibus sint boves, qui naturali mugitu Deum laudare possint, ac veluti ibi sint principatus angelorum, volatilium naturaliter formis circumscriptorum, animaliaque [animalia.] alia diversigena; ignobiles quoque materiae, quae de terra nascuntur, fortassis existimabuntur habitare supercaelestia, quod valde abominabile est ab homine cogitari; tanquam ad id, quod incongruum est caelestibus habitatoribus, et ad id, quod ignobile [ignorabile.] et passibile est, vile videlicet et mortale, reclusa, hoc est, patefacta [patefactae.] sint [sunt.] supercaelestium virtutum habitacula; describendo, id est, dum theologi describunt, per omnia deformes [difformes.] vel ut expressius transfertur per omnia dissimiles, similitudines in manifestativis [manifestatoris, manifestatoriis.] clare eloquiis, hoc est, in divinis eloquiis, in quibus clare et aperte non ipsi per se supercaelestes intellectus, sed eorum similitudines manifestantur. Ac per hoc, ne talia carnales animos deciperent, non debuere theologi per tam viles vilium rerum imagines in visionibus suis caelestes

virtutes figurare.

Hactenus ex persona reprehendentis theologos in divinis descriptionibus. Nunc autem convincit eum magister dicens: Sed veritatis, ut existimo, inquisitio ostendit, eloquiorum sacratissimam sapientiam in animorum caelestium formationibus. In animorum caelestium formationibus om., supplevi ex vers.] utrumque valde providisse, ita ut neque in divinas, sic forsitan diceret quis, injuriam faceret virtutes, neque [Nec.] nos in viles passibiliter infigeret imaginum humilitates. Ac si diceret: Non ita est, ut tu falso, quicunque es, [prophetizas, propheticas.] . Reprehendis visiones, sed, sicut existimo, et non fallor, veritatis inquisitio et inventio apertissime ostendit, sacratissimam sapientiam [habet sapientiam virtutum divinorum eloquiorum cet.] divinorum eloquiorum, dum caelestium virtutum formas describit, haec duo bene providisse, ita ut neque in divinas, sic forsitan dixerit quis, sicut ego dico et omnis, quicunque recte intelligit, contumeliam faceret virtutes, neque animum nostrum passibiliter detineret in visibilibus humilibusque divinarum imaginum descriptionibus. Siquidem in quantum viles ex vilibus, humiles ex humilibus terrenisque animalibus imagines divinarum virtutum mystice finguntur, in tantum ipsae virtutes et laudantur et exaltantur. Nulla enim major laus est ea, quae [eaque.] ex contrariorum comparatione assumitur, vel certe divina per angelos administratio in visionibus propheticis non in materiales terrenasque species, sed earum caelestes et spirituales rationes contemplata est. Saepe enim videmus in vilioribus animalium, fructuum, herbarum speciebus, quam in pulchrioribus majorem virtutem sapientes laudare. Quid enim vilius est grano sinapeos, aut quid pretiosius virtute illius, quandoquidem et catholicae fidei nec non et ipsi Christo comparatur, ut evangelica [evangelista] docet parabola! Quibus autem causis informes intellectus et carentes omni figura per formas atque figuras ad nos erudiendos imaginantur, consequenter subjungitur: Quia quidem [quidam, quidam] enim, inquit, pulchre procuratae sunt informium formae et figurae carentium figuris, non unam causam diceret [dixerit.] quis esse nostram analogiam, non valentem immediate [in medietate] in invisibiles extendi contemplationes, et desiderantem proprias et connaturales reductiones, quae possibiles nobis formationes praetendunt informium supernaturaliumque [supernaturaliterque, supernaturaliumque.] speculationum [speculationem.] . Ac si diceret: Nemo recte intelligentium dixerit, unam singularemque procuratarum [procuraturam.] formarum et figurarum informium intellectuum, carentiumque figuris causam esse, nostram videlicet proportionem adhuc infirmam et mortalem, ac per hoc non valentem absque aliqua medietate interposita ad invisibiles divinorum animorum ascendere contemplationes. Semper desiderat [semper considerantem.] proprias et connaturales sibi sensibilium imaginum manuductiones, quae cum sint possibiles nobis ad cognitionem, praetendunt, hoc est, prius nobis ostendunt formationes, imagines profecto, informium, carentium videlicet forma, supernaturaliumque cogitationibusque [cogitationibus, cognitionibus.] gravatarum [gravatam, graueratam.] speculationum [speculationem.] , divinorum scilicet animorum, quos non immerito speculationes appellat, quia non aliter nisi gnostica summae contemplationis virtute intelligi possunt. Non igitur haec sola causa est propheticarum imaginationum; nam et altera non inferior, fortassis autem et superior causa adducitur, quam subsequenter connectit, dicens: Sed quia et hoc mysticis eloquiis est decentissimum, per incomprehensibilia divina aenigmata occultare, et [Quare sacra Scriptura figurative et parabolice loquitur] inviam multis ponere sacram abditamque supermundanorum intellectuum veritatem. Est, inquit, altera causa sanctarum in Scripturis divinis descriptionum [descriptionem] decentissima convenientissimaque [convenientissima] divinorum eloquiorum mysteriis. Et ea est, sacram secretamque veritatem supermundanorum spirituum occultare, inviamque multis ponere per incomprehensibilia et divina aenigmata, hoc est, per difficillimas et inaccessibiles divinas obscuritates his, qui indigni sunt pura caelestium virtutum cognitione.

Est igitur honestissima causa obscuritatis incomprehensibilium divinae Scripturae formationum, occultam facere inviamque multis pollutis animis arcanam angelicorum animorum veritatem. Et cur hoc? Audi quod sequitur: Est enim non omnis sacer, neque omnium, ut eloquia aiunt, scientia. Veluti aperte diceret: Propterea decebat mystica eloquia veritatem supermundanorum [mundanorum.] intellectuum per aenigmata occultare, inviamque abditamque ponere, quia non omnis humanus animus purus et sanctificatus est, veritatisque contemplatione dignus; corrumpitur quippe multis delictis fallacibusque cogitationibus. Neque omnibus, ut divinae perhibent Scripturae [ut prohibent diuine scripture.] , conceditur summa scientia. Et non hoc divinae bonitatis imputatur largitati, sed pollutae mentis tarditati ac malevolentiae, sicut scriptum est: «in malivolam animam non intrat sapientia». Solis igitur puris sanctificatisque animis aperta et pervia est divinorum intellectuum veritas, etiam per mysticarum imaginum aenigmaticam descriptionem in visionibus prophetarum. Et fortassis hoc est, quod divinus ait Apostolus, «nunc videmus per speculum et in aenigmate, tunc autem videbimus facie ad faciem».

Postquam autem convictos repulsosque habet et eos, qui immunda sua cogitatione decepti caelestes virtutes sensibilibus terrenorum animalium formis circumscriptas [circumscriptis, habuisse videtur

circumscripti.] putant, et nil aliud significativum in spiritibus theologorum apparuisse, praeter ipsas per se ipsas, eosque [eumque.] , qui significativas [eos significativas] imagines rerum invisibilium nobisque incomprehensibilium, in spiritibus prophetarum descriptas [descriptis.] , non solum non negant, verum etiam incunctanter recipiunt, eas tamen angelicis intellectibus inconvenientes esse approbant: convertit sermonem, et agit iterum contra eum, qui existimat deformes causas [deiformes] divinarum imaginum descriptionis, et ait: Si autem deformes imaginum descriptionis causas aestimaverit quis, dehonestari dicens referri sit turpes formationes deiformibus et sanctissimis dispositionibus [depositionibus.] , sufficit ad eum dicere. Si quis, inquit, aestimaverit causas deformes, qualescunque sint irrationabiles rationabilis animi motus, descriptionis imaginum in sancta Scriptura, et dehonestari dicit deiformes et sanctissimos angelorum ordines, si eis turpes tales formationes mysticarum visionum referantur, sat est adversus perniciosam ipsius opinionem respondere: quomodo duplex est sanctae manifestationis modus, unus quidem quasi consequens, propter similes provenientium sacrarum figurarum imagines, alter vero propter dissimiles formarum facturas in omnino inconsequens et indecorum formatus.

Duo, inquit, modi sunt, quibus sanctae manifestationes sanctorum angelorum in divina Scriptura per imagines fiunt, quorum unus est, qui spiritualium substantiarum intelligibiliumque virtutum, quibus rationalis anima decoretur, absolutis quibusdam convenientibusque [convenientibus.] imaginationibus [imaginibus.] formatur, ut est in Propheta: «Vidi Dominum sedentem super solium», et in Apocalypsi: «Mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus». Haec quippe humanis rationibus spiritualiumque animae ornamentorum similitudinibus assumpta sunt. Alter vero, qui bestiarum ferocium superbarumque [superborumque.] , ut leonis et equi, seu turpium, ut ursi et vermis, seu, quod longissime putatur distare, insanientium hominum, ut David in porta Geth, aut temulentorum, ut Noe et Loth, aut furibundorum, ut saepissime legitur: «Iratus est Dominus», et «exarsit furor ejus», ceterorumque horum similium configurationibus fingitur. Huc etiam accedit formarum confusio, dum in una eademque imagine species humana, vitulina, aquilina monstruose miscetur, quod omnino absolutis naturalibusque formis contrarium perspicitur. Et prioris quidem modi paradigmata subjungit dicens:

Itaque colendam superessentialis thearchiae beatitudinem manifestativorum eloquiorum mysticae traditiones aliquando quidem ut rationem et intellectum et essentiam laudant, divinam rationalitatem et sapientiam ejus declarantes, et vere existentem subsistentiam, et eorum quae sunt subsistentiae causam veram, et quasi lumen eam reformant, et vitam vocant. Colenda, inquit, et adoranda beatitudo ierarchiae) , hoc est, summae Deitatis, quae superat omnes essentias, in traditionibus mysticis divinorum eloquiorum, quae intelligibiles virtutes quibusdam figurationibus manifestant, saepe quidem laudatur in figura rationis [in figurationibus.] et intellectus et essentiae, dum superat omnem rationem et sapientiam, quam in hoc loco intellectum nominat. Omnis quidem intellectus, qui veritatem intelligit, sapientia est. Essentia dicitur, et quasi lumen formatur, subsistens, et plus quam existentia et substantia, quoniam eorum, quae sunt, subsistentiae vera et incommutabilis causa est. Essentia dicitur, et quasi lumen formatur, et veluti vita vocatur, dum sit super omne lumen et super omnem vitam totius luminis et vitae fons inexhaustus. Et hae sunt mirabiles et supermateriales formae ipsius principalis Deitatis, et supercaelestium virtutum quae circa eam sunt. Quod consequenter adjungit dicens: Tantis mirabilibus reformationibus gloriosioribus quidem existentibus, et materiales formationes excellere quoquo modo probatis, deficientibus et sic thearchica [thearchia] ad veritatem similitudine. Tales sunt, inquit, tantae, et tam magnae mirabiles formae, quae gloriosiores existunt, omnesque materiales formationes et imaginationes superare et excellere qualicunque modo probantur, hoc est, laudantur, deficiunt tamen, etiamsi [et jam si, et.] sic excellentes et supermateriales sint, divina similitudine, hoc est, divinam similitudinem ipsius non attingunt, dum veritas consulitur. Et hoc est quod sequitur: Est enim super omnem essentiam et vitam, nullo quidem ipsam [ipso.] lumine caracterizante, hoc est, figurante, seu formante, omnique ratione et intellectu similitudine ipsius incomparabiliter derelictis; id est, dum omnis ratio et intellectus similitudine ipsius alienatur. Nulla siquidem ratio vel intellectus est, qui [quis.] similitudinem ipsius, quoniam incomparabilis est, possit attingere. Deseritur enim et vilescit omnis creatura visibilis et invisibilis, dum comparatur summae et supernaturali naturae, quae super omnia est.

Sequitur secundus formationis modus, qui omnino inconsequens et indecorus, hoc est, inconveniens divinis virtutibus et deformis esse videtur. Aliquando vero dissimilibus manifestationibus ab ipsis eloquiis supermundane laudatur, eam invisibilem, et infinitam, incomprehensibilemque vocantibus, et ea [per ea.] , ex quibus, non quid est, sed quid non est, significatur. Secundus, inquit, modus divinarum manifestationum, quibus in divinis Scripturis superessentialis Divinitas supra omnem mundum laudatur, duplex est. Aut enim per dissimiles formas et inconvenientes longissimeque ab ipsa, ut praediximus, distantes imaginatur [imaginantur imaginentur.] , aut per ea, ex quibus non quid est, sed quid non est, significatur, innuitur, dum invisibilis et infinita et incomprehensibilis vocatur. Siquidem dum summam

Deitatem et bonitatem invisibilem et infinitam et incomprehensibilem divina vocat Scriptura, non quid ipsa est significat; non enim invisibilitas et infinitas et incomprehensibilitas essentia ipsius est, sed, quid non est, ostendit. Non est enim visibilis, neque finita, neque comprehensibilis. Et quoniam duplex divinae significationis ratio est: aut enim affirmative significatur, verbi gratia, dum de ipsa praedicatur: essentia est, seu bonitas, seu vita, seu sapientia, seu veritas, ceteraque similium virtutum nomina, quae divinae altitudini atque subsistentiae convenientissima esse videntur; aut negative, ut cum [dum] dicitur invisibilis, infinita, incomprehensibilis, invia, et investigabilis, ceteraque, quae de ipsa per negationem pronuntiantur. Propterea subjecit: Hoc enim, ut aestimo, potentius est in ipsa. Aestimo, inquit, hanc rationem, quae est negativa, potentiorem et convenientiorem in ipsa, hoc est, in ipsius summae deitatis significatione, dum a nobis colitur et adoratur. Validius quippe et propinquius veritas ineffabilis et divina existentia negative, quam affirmative insinuatur. Et hoc est quod sequitur: quoniam quidem, ut occulta et sacerdotalis traditio subintroduxit, non esse secundum quid eorum, quae sunt, eam vere dicimus, ignoramus autem superessentialem ipsius et invisibilem et ineffabilem infinalitatem [et ineffabilem et infinalitatem.] . Ac si diceret: Propterea negativa ratio in divinis significationibus praeponitur affirmativae, quoniam vere dicimus ipsam Deitatem, quae supereminet omnia, non esse aliquid eorum quae sunt, et ignoramus, quid ipsa sit ipsius superessentialitas et invisibilitas et ineffabilitas et infinalitas; non autem vere dicimus, dum aliquid eorum, quae sunt, esse [aliquid esse eorum quae sunt esse.] eam affirmamus. Nulla siquidem essentia est, nullaque bonitas, quia superessentialis est, et plus quam bonitas, et super omne, quod dicitur et intelligitur, exaltata est. Et propterea subjungit: Si igitur depulsiones [negationes.] in divinis verae, intentiones [affirmationes.] vero incompactae, obscuritati arcanorum [archanitati archanorum magis apta est per dissimiles reformationes manifestatio. Si, inquit, depulsiones, hoc est negationes, quas Graeci apofales vocant, in divinis significationibus verae sunt [vere fiunt.] , non autem intentiones, affirmationes videlicet, quas cataphases.] dicunt, eisdem divinis significationibus compactae et convenientes sunt. Vere enim negatur Deus aliquid eorum, quae sunt, non autem vere aliquid eorum praedicatur esse, quoniam super omnia superessentialiter ab omnibus removetur. Profecto obscuritati arcanorum, hoc est, ineffabilium multo aptior [altior.] est per dissimiles formationes, quam [plusquam.] per similes [dissimiles manifestatio, manifestationes,] . Ac si diceret: Si vera est negatio in divinis rebus, non autem vera sed metaphorica affirmatio; vere enim dicitur Deus invisibilis, non autem visibilis vere ac proprie dicitur, similiter infinitus, incomprehensibilis vere de eo praedicatur, finitus vero et comprehensibilis non proprie, sed modo quodam loquendi: quid mirum, si naturalibus simplicibusque formis longe dissimiles, mixtae, confusae, deformesque plus ad divina et ineffabilia valeant significanda, quam absolutae, et simplices, omnique confusione carentes naturalium formarum imaginationes. Et ut planius dicam, plus intelligo Deum, dum audio de ipso praedicantem: essentia non est, bonitas non est, quoniam superessentialis est, et plus quam bonus, quam dum audio: essentia est, bonitas est.

Hoc enim Deum inter omnia connumerat, illud autem super omnia ipsum exaltat. Eadem ratione dum in sanctis visionibus sanctorum prophetarum lego humanam effigiem pulchram, absolutam, omnimodisque naturalem in significatione ipsius, qui super omnem formam et figuram in seipso absque forma subsistit et figura, plus possum decipi, ut existimem, Deum, ipsum incircumscriptum, humana effigie circumscribi, et invisibilem et ineffabilem [videri], ac de eo aliquid [inquit, inquid.] fari. Dum vero in eisdem visionibus pennati hominis ac volitantis imaginem invenio in significatione caelestium virtutum seu ipsius Divinitatis, veluti celeri volatu omnia penetrantis, non facile fallor, quoniam in natura rerum visibilium pennatum hominem et volitantem nec vidi, nec legi, nec audivi. Est enim monstruosum et omnino ab humana natura alienum. Nam et poetica figmenta in falsissima fabula de volatu Daedali non ausa sunt fingere plumas et alas de corpore ipsius hominis naturaliter crevisse; incredibile enim esset et deforme. Ac per hoc citius adducor ad negandum, tali imagine omnino divinas virtutes ipsumque Deum circumscribi et deformiter formari; omne siquidem, quod contra naturam est, turpe atque deforme est; quam ad consequendum, tales figuras naturaliter in caelestibus esse. Et continuo nulla mora interstante [instante, intestante.] perspicio, illas imaginationes divinae Scripturae significativas esse naturalium rerum, simplicium quidem, omnique forma atque figura sensibili circumscriptaque carentium, non autem ipsas naturas, quae istis significationibus ad purgandas nostras terrenas cogitationes intimantur. Sicut itaque negatio affirmationi praeponitur in significationibus [Ad purgandas—significationibus] , ita inconvenientes atque deformes species formosis convenientibusque praeponuntur imaginationibus manifestationibusque divinarum rerum, seu sensus corporeos, ut sunt angelicae virtutes, seu omnem intellectum, ut est ipsa Divinitas, ineffabiliter superantium. Et quod de effigie volatilis [volantis.] hominis diximus, ipsum de leone vituloque pennoso, item de aquila humana vultu configurata, ceterisque confusis figuris, seu in eodem genere superfluis, ut animalia illa senas alas habentia, est intelligendum. Ut enim haec omnia naturales abnegant formas, ita caelestes virtutes his omnibus [hominibus,] speciebus carere manifestissime insinuant. Sequitur: Et nunc itaque non turpes, velut expresse transfertur postremae [materialibus.], replent caelestes ornatus eloquiorum sacrae descriptiones, dissimilibus eos formarum facturis manifestantes, et per has ostendentes materialibus [a materialibus.] simul omnibus

supermundalium excellentias. Breviter concludit, quae hactenus praedixit, convincens eos, qui carnaliter divina cogitant, existimantes ea sensibilibus formis, sive absolutis, modumque naturae non excedentibus, sive confusis, sive superfluis, ut superius dictum est, circumscribi, similiter et eos, qui imagines quidem significativas esse recipiunt, angelicae tamen et supereminentis naturae dignitate indignas arbitrantur, deridens, nec non et eos, qui spiritualium imaginationum causas turpes et irrationabiles autumant, refutans. Et hoc est quod ait: Et nunc itaque, jam videlicet, considerata veritate divinaque sapientia consulta, non replent, ut insipientes existimant, materialibus sacrae descriptiones, sanctae scilicet imaginationes, sanctorum eloquiorum caelestes ornatus, dum eos dissimilibus sibi formis manifestant, et per eas, dissimiles videlicet formas, super omnes simul materiales species supermundalium virtutum altitudines ostendunt. Hac autem controversia finita, ad laudem dissimilium similitudinum convertit sermonem et ait: Quia vero et nostrum animum reducunt magis dissimiles, velut significantius transfertur obscurae, similitudines [similes.] , non aestimo quemquam bene sapientum contradicere. Non arbitror, inquit, ullum eorum, qui sapiunt, contradicere mihi dicenti, dissimiles vel obscuras similitudines magis quam similes et apertas animum nostrum reducere in veram caelestium virtutum contemplationem. Quod etiam ratione subnexa suadet dicens: In quidem enim pretiosioribus sacris formationibus consequens est seduci auriformes quasdam aestimantes [aestimantis.] esse caelestes essentias, et quosdam viros fulgureos, decora indulos vestimenta, candide et ignee innocueque resplendentes, et quibuscunque aliis similibus imaginatis formis theologia caelestes figuravit intellectus. In pretiosis, inquit, hoc est, pulchris naturaeque similibus sanctis imaginationibus facillime possunt seduci, qui existimant, caelestes substantias aureas habere formas, et quosdam viros luculentos ibi esse, qui pulchra induti sunt vestimenta, quique [quibus.] candido colore et igneo, innocue tamen resplendent, aliasque similes imaginatas formas humanorum corporum configurationibus similes habitare caelestia fingunt, spiritualium et invisibilium virtutum intelligibiles naturaliter substitutiones nec recte cogitare, nec pure cognoscere valentes, et, quod est miserabilius [mirabilius.] , vix in humana multitudine paucissimus sapientum numerus invenitur, qui tali errore seduci non possit, falsa pro veris approbare respuens. Sequitur: Quod quidem ne paterentur, qui nihil visibilibus bonis [donis.] altius intelligunt, sancta theologorum restitutiva [institutiva.] sapientia, et ad indecoras similitudines mirabiliter descendit. Ne illud, inquit, simplices imprudentesque fidelium animae paterentur, hoc est, incircumscriptos [circumscriptos.] spiritus caelestium virtutum aureis quibusdam formis pulchrisque humani corporis, membrorum, armorum circumscriptos, pretiosissimaque vestimenta indutos, falsis suis phantasiis deceptae, occasiones etiam ex propheticis visionibus accipientes, existimarent, seque ipsas seducerent, abominabiliaque idola, longe divinis intellectibus remota, in suis cogitationibus fingerent, sapientissima theologia, humanae insipientiae consulens, etiam ad deformium formarum dissimiles imaginationes descendit, quas nec natura visibilium rerum recipit, nec invisibilium sublimitas omnino sibi convenire permittit. Ac si aperte ipsa sancta theologia clamaret: quemadmodum tales deformes inhonestaeque imaginationes [cogitationes.] , quas naturalis simplicitas respuit, et pulchritudo deridet caelestium intellectuum [virtutum], ineffabili sinceritate et incomprehensibili uniformitate [incomprehensibilium formitate.] refelluntur, quamvis in figuris eorum tenebrosissimis apparuerunt: ita, et non aliter, formosissimae imagines illae, quae humanae dignitati putantur congruere, ab eorundem intellectuum [intellectum.] purissima incircumscriptaque subsistentia universaliter removentur. Has siquidem omnes sacras figurationes divinae Scripturae significativas esse, non autem substantivas [substantias.], verissima veritatis speculatio acclamat. Non concedens [cedens] materiale nostrum in turpibus imaginibus manens requiescere. Non concedens, inquit, theologia, materiale nostrum, hoc est, nostrum animum rebus materialibus promptissimum se inserere, in turpibus imaginibus manendo [manens.] requiescere, inque eis finem cogitationis ponere, ad obscuras indecorasque similitudines pervenit…

…. Purgans vero sursum versus animam, et suggerens deformitate compositionum, tanquam neque justo neque vero probante esse, neque valde materialibus, quia sic turpibus similia secundum veritatem sunt supercaelestia et divina spectacula. Hoc facit, inquit, provida theologia, purgans sursum versus animam, hoc est, superiorem partem animae rationalis, quae pars animus seu intellectus a sapientibus nominatur, ab omni falsorum phantasmatum contagione [cogitatione.] mundans. Pro eo quod transtulimus «sursum versus animam»….

…Mens quippe, quae nostrae naturae sublimissima pars est, sursum semper ad spiritualia naturali [naturalia] appetitu fertur. Hinc [Nunc.] ait Apostolus: «mente servio legi Dei, carne autem legi peccati»; ideoque ipsa pars nostra nostra est. divinae theologiae administratione purgatur, ut purgata in caelestium virtutum, ipsiusque causae omnium contemplationem apta fiat atque instructa. Et suggerens, velut proprie transfertur subpungens [videtur subpongens, subjungens] seu substimulans mentem, ipsa theologia per deformitatem compositionum, hoc est, per deformes imaginationum mixturas. Et hoc suggerit menti, quia, sicut insipientibus [inspicientibus] videtur, divina [quod divina.] spectacula et supercaelestia similia

sunt [sint.] secundum veritatem turpibus imaginationibus. Neque justum neque verum hoc est, neque ulla justitia neque ulla veritas approbat, neque valde res ipsae materiales fiunt incircumscriptibilium [incircumscriptum, incircumscriptuum, incircumscriptorum] spirituum [spirituum] , similes sibi esse supercaelestes essentias approbant, magis autem suis speciebus respuunt. Naturaliter quippe materialia omnia in spiritualia transferri appetunt, spiritualia vero ad materialium humilem vilissimamque extremitatem inclinari nolunt, quoniam impossibile est. Possibile est namque inferiora ad superiora ascendere, descendere vero superiora ad inferiora naturali transmutatione, impossibile est. Et si quis dixerit: videtur [utrum angeli habeant corpora.] itaque beatus Dionysius angelicas virtutes omnino carere corporibus praedictis rationibus [dicere]. Cui breviter est respondendum.
Terrena materialiaque corpora mortalia, corruptibilia, membrorum [membrorumque.] compositionibus distincta, sensibilibus formis localibusque spatiis circumscripta, temporibus mutabilia, seu horum omnium imagines, sive interius in phantasiis [exterius phantasias.] memoriae, sive exterius in sensuum impressione [in sensuum impressionem.] , divinos animos habere penitus denegat. Spiritualia autem corpora simplicia, nullis formarum sensibilium lineamentis coartata, ipsis divinis animis simillima et convenientissima possidere eos non solum non denegat, verum etiam affirmat. In quibus, caelestibus videlicet subtilissimisque suis corporibus, humanis obtutibus saepe visibiliter apparuere, ut Abraham et Tobiae, transmutantes invisibiles et incircumscriptas suorum spiritualium corporum qualitates in quascunque formas visibiles, in quibus hominibus se manifestare velint.

TOMMASO D'AQUINO, SUMMA THEOLOGIAE I, 1, 9

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris.
1. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiae.
2. Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: unde et manifestatoribus eius praemium promittitur, Eccli. 24,31: qui elucidant me, vitam aeternam habebunt. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.
3. Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee 12,10: Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium et hoc est quod dicit Dionysius, I. Cap. Caelestis hierarchiae: Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.
Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. 1,14: sapientibus et insipientibus debitor sum), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.
Ad secundum dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium, de quibus dicitur, Mt. 7,6: nolite sanctum dare canibus.
Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. 2 Cael. hier., magis est conveniens quod divina in

Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

TOMMASO D'AQUINO, SUMMA THEOLOGIAE I, 1, 10

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera, non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus.

1. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Praeterea, Augustinus dicit in libro De utilitate credendi, quod Scriptura quae Testamentum Vetus vocatur, quadrifariam traditur: scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.

3. Praeterea, praeter praedictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XX Moralium: Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus, ad Heb. 7,19: lex vetus figura est novae legis: et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in Ecclesiastica hierarchia, est figura futurae gloriae: in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agree debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus.

Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII Confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis: quia, sicut iam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur: aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Mt. 19,8: analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus

sensibus ponitur. Sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae

Scripturae nunquam potest subesse falsum.